شرح رساله

اعتقادات

علامهٔ مجلسی قدس سره

تألیف: سید قاسم علی احمدی

شرح رسالهٔ

اعتقـادات

علّامهٔ مجلسی قدس سره

تألیف

سید قاسم علی احمدی

شرح رسالهٔ اعتقادات علامهٔ مجلسی

تألیف : سید قاسم علی احمدی

انتشارات دلیل‌ما

تایپ : فلاح احمدی

چاپ چهارم: زمستان ۱۳۹۵

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: پرتو شمس

چاپ: نگارش

قیمت: ۲۴۰۰۰ تومان

شابک: ۹ - ۷۷۱ - ۳۹۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸

تلفن و نمابر: ۳۷۷۴۴۹۸۸ - ۳۷۷۳۳۴۱۳ (۹۸۲۵+)

دفتر مرکزی: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه ششم، واحد ۶۱۲ و ۶۱۳

(ارتباط با ما) www.dalilema.ir | Info@dalilema.ir (خرید آنلاین)

مراکز پخش

قم . خیابان معلم . مجتمع ناشران . طبقه همکف . واحد ۹ | تلفن: ۳۷۷۳۳۴۱۳ و ۳۷۷۴۴۹۸۸

قم . خیابان صفائیه . روبروی کوچه ۳۸ . پلاک ۷۵۹ | تلفن: ۳۷۷۳۷۰۱۱ و ۳۷۷۳۷۰۰۱

تهران . خیابان انقلاب . خیابان فخررازی . نبش بن بست ری . پلاک ۶۱ | تلفن: ۶۶۴۶۴۱۴۱

مشهد . چهارراه شهداء . ضلع شمالی باغ نادری . کوچه شهید خوراکیان . مجتمع گنجینه کتاب . طبقه اول | تلفن: ۵-۳۲۲۳۷۱۱۳

سرشناسه : علی احمدی، قاسم، ۱۳۴۵ -

عنوان و پدیدآور : شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی / تالیف قاسم علی احمدی.

مشخصات نشر : قم : دلیل‌ما، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۵۵۸ص.

شابک : ISBN: 978 - 964 - 397 - 771 - 9

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۰۳۷ - ۱۱۱۱ ق. اعتقادات -- نقد و تفسیر

موضوع : شیعه -- عقاید

شناسه افزوده : مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۰۳۷ - ۱۱۱۱ ق. اعتقادات. شرح

رده بندی کنگره : ۱۳۹۰ ۶۰۴۲۲۶ الف ۳ م /BP ۲۱۱

شماره رده دیویی : ۲۹۷ / ۴۱۷۲

شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۲۵۴۱۶۴۲

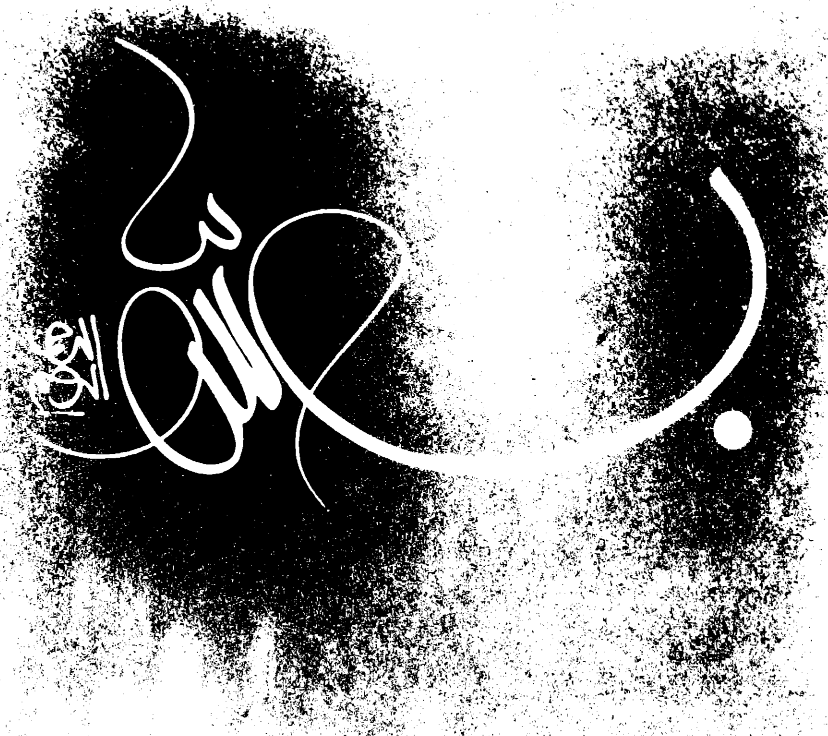
انتشارات دلیل‌ما

www.dalilema.ir

مرکز نشر و پخش کتب معارف اهل بیت علیهم السلام

۹ سال ناشر نمونه و برگزیده کشوری

با تولید بیش از ۱۰۰۰ عنوان کتاب



فهرست مطالب

بخش دوم

بیان رهنمودهای عملی و آنچه به کیفیت عمل تعلّق و ارتباط دارد / ۳۵۹

مقدمۀ مترجم و شارح

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، الرّحمن الرّحيم، والصّلوة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، السّيد الكريم محمّد بن عبدالله خاتم النبيّين وآله الصّراط المستقيم الائمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ولعنة الله على ظالميهم وقاتليهم وغاصبي حقوقهم ومبغضيهم و مخالفيهم عدد قَطر الأمطار و ذرّات البحار من أوّل يوم إلى قيام السّاعة.

و بعد چنين گويد احقر فانى سيّد قاسم على احمدى فرزند سيّد ابراهيم فرزند سيّد حسين فرزند سيد على، مازندرانى بابلى «حشرهم الله تعالى مع الائمّة الطاهرين» كه چون رسالۀ اعتقاداتِ غوّاص بحار علوم اخبار ائمّه اطهار «سلام الله عليهم أجمعين» علامۀ مجلسى «أعلى الله درجاته فى أعلى علّيين» بهترين كتاب اعتقادى و جامع‌ترين و مختصرترين رسائل در بيان طريقۀ حقّۀ اماميّۀ اثنا عشريّه بوده، لهذا اين حقير در صدد ترجمه و شرح مختصر آن بر آمدم.

اگر جمله‌اى براى روشن شدن معناى كلمات ايشان آورده شده، آن را بين دو هلال ( ) قرار دادم، و در بعضى از مواضع كتاب فوائدى ذكر كرده، و در خاتمه به دوازده فائده مهمّ اشاره نمودم. و طالبين شرح و تفصيلِ مطالب اين كتاب، مى توانند به شرح مفصّل اين حقير بر اعتقادات علامۀ مجلسى ﷺ ـ كه هم به فارسى و هم به عربى

نوشتم ـ رجوع کنند. و اگر به خطا و لغزشی مطّلع شوند با قلم اصلاح در آن بکوشند و با ذیل اغماض آن را بپوشند.

شایسته است در این‌جا نکاتی را متذکّر شویم:

اوّل: شکی در این نیست که صحّت یا بطلان عقیده در سعادت و شقاوت دنیا و آخرت و در کمال و نقص و شرافت و پستی انسان بسیار مؤثر و در سعی و تلاش انسان و اجتهاد برای رسیدن به مطلوبش بسیار دخیل است. و این اعتقاد است که از طرفی سلمان و اباذر و مقداد (رضوان الله تعالی علیهم) و از طرف دیگر عمرو عاص و شمر و خولی می‌سازد. و مظاهر صلاح و فساد اجتماع (از عفت و حیاء و جوانمردی و حق‌طلبی و عدم آن ها) نتیجهٔ عقیدهٔ صحیح و فاسد است. و این عقیده است که فرد و اجتماع را به سوی کمال و انسانیّت و یا به انحطاط و پستی سوق می‌دهد. و مظاهر مادّی و اقتصادی به سبب اعتقاد جهت می‌گیرد؛ و عقیدهٔ صحیح است که استفادهٔ صحیح از مظاهر مادّی را به انسان می‌آموزد.

معارضهٔ مشرکین و بت پرستان با رسول‌خدا ﷺ به خاطر اعتقاد بوده است؛ و لذا رسول خدا ﷺ مردم را به توحید (لا إله إلاّ الله) و نفی شرک فرا خوانده که همهٔ تبلیغات و هدایت هایش بر اساس آن بود و بلکه محور تبلیغات انبیاء علیهم السلام عقیدهٔ به توحید و سایر شئون آن بوده است.

و در برنامه‌های انبیاء و اوصیاء مسائل اخلاقی و عملی و عبادی در مرتبهٔ بعد از اعتقاد و در مراحل متأخّر از عقیده، مورد تبلیغ و دعوت واقع شده است.

هم چنین بحش عمدهٔ قرآن کریم در جهت اصلاح عقیده و دعوت به اعتقاد صحیح است.[۱]

و با ملاحظهٔ اخبار ظاهر می‌شود که عقاید و معارف در نزد رسول‌خدا و اهل بیت علیهم السلام از

---

۱. مقصود از اعتقاد، شامل توحید؛ عدل؛ نبوّت؛ امامت و معاد می‌شود.

فروع عملی به مراتب مهم‌تر و اهتمام آن‌ها به تبلیغ این امر زیادتر بوده است.[۱]

لذا بر هر مسلمانی واجب است که عقائد خود را تصحیح کند. و مطابقت آن را با تعالیم و ارشادات قرآن مجید و تعالیم و سنّت رسول‌خدا ﷺ و ائمهٔ هُدیٰ علیهم‌السلام احراز کرده تا از خطر گمراهی و انحراف در عقیده و فساد فکری نجات یافته و دزدان اعتقاد و دین نتوانند به این سرمایهٔ گران بها لطمه وارد کنند.

مرحوم محقق حلّی در شرایع فرمودند:

> هر مخالف در چیزی از اصول عقائد، شهادتش مردود است، چه این که استنادش در آن به تقلید باشد یا به اجتهاد خودش.

در جواهر الکلام در توضیح کلام محقق می‌فرماید:

> به جهت این که: چنین شخصی به هر حال معذور نیست، و فرقی بین اصول

---

۱. از باب نمونه، چند حدیث در این جا ذکر می‌کنیم:

عن النبی ﷺ: «أفضلکم إیماناً أفضلکم معرفة» (البحار ۳/۱۴)

عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام: «اوّل الدین معرفته» (نهج البلاغة الخطبة الأولی)

عنهم علیهم‌السلام: «بعضکم أکثر صلاة من بعض و بعضکم أکثر حجّاً من بعض و بعضکم أکثر صدقة من بعض و بعضکم أکثر صیاماً من بعض، و أفضلکم أفضلکم معرفة» (البحار ۳/۱۴)

عن الصادق علیه‌السلام: «ما أعلم شیئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة» (الکافی ۳/۲۶۴)

سأل بعض أصحابنا الصادق علیه‌السلام فقال له: أخبرنی أیّ الأعمال أفضل؟ قال: توحیدك لربّك، قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: تشبیهك لخالقك» (البحار ۳/۲۸۷)

عنه علیه‌السلام: «ما أقبح بالرّجل أن یأتی علیه سبعون سنة أو ثمانون سنة، و یعیش فی ملك الله، و یأکل من نعمه، ثمّ لایعرف الله حقّ معرفته» (البحار ۴/۵۴ حدیث ۳۴)

فی روایة: «إنّ أفضل الفرائض و أوجبها علی الإنسان، معرفة الربّ و الإقرار له بالربوبیّة» (البحار ۴/۵۵)

عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام: «معرفة الله سبحانه أعلی المعارف» (غرر الحکم: ۹۸۶۴)

عن الصادق علیه‌السلام: «لو یعلم النّاس ما في فضل معرفة الله عزّ و جلّ ما مدّوا أعینهم إلی ما متّع الله به الأعداء من زهرة الحیاة الدّنیا و نعیمها و کانت دنیاهم أقلّ عندهم ممّا یطؤونه بأرجلهم و لنعموا بمعرفة الله جلّ و عزّ و تلذّذوا بها تلذّذ من لم یزل في روضات الجنان مع أولیاءالله. إنّ معرفة الله عزّ و جلّ آنس من کلّ وحشة و صاحب من کلّ وحدة و نور من کلّ ظلمة و قوّة من کلّ ضعف و شفاء من کلّ سقم» (الکافي: ۸/۲۴۷، حدیث ۳۴۷)

اعتقادی و فروع اعتقادی و غیر این دو از اموری که دانسته شد ضروری دین یا مذهب است وجود ندارد، زیرا همهٔ اینها در عدم معذوریتی که موجب کفر است ـ چه رسد به فسق ـ مشترک اند.

سپس محقق ﷺ فرمود:

اما شهادت مخالف در فروع (فقهی) از کسی که اعتقادش درست است، زمانی که مخالفت اجماع نکرده باشد، ردّ نمی‌شود و فاسق نیست، اگر چه در اجتهادش خطا کرده باشد.

در جواهر در توضیح اش می‌فرماید:

البتّه زمانی که اجماع معلوم یا خبر متواتر این چنینی یا غیر این دو از ادلهٔ قطعیه را مخالفت نکرده باشد، (در این صورت شهادتش در فروع مردود نیست).[۱]

مرحوم شیخ جعفر شوشتری در این مقام فرمودند:

تکلیف به معرفت عقائد، أهمّ تکالیف است؛ یعنی: در احکام خدا از آن مهمّ‌تر نیست؛ چون که ندانستن آن باعث مخلّد بودن در عذاب است. و اوّل تکالیف است؛ یعنی: پیش از همهٔ واجبات باید تحصیل آن کرد؛ حتّی آنکه تا آن را درست نکرده، اگر نماز کرد باطل است.
و أشکل تکالیف است از این جهت که گاهی بی‌تقصیر در آن، احکام نجاست بر شخص مترتّب می‌شود هر گاه خلاف واقع را معتقد باشد، مثل: بسیاری از مردان یا زنان که از بابت غفلت و بی معرفتی، خدا را تصوّر جسم نموده یا در

---

۱. قال في الشرايع و شرحه: (كلّ مخالف في شيء من أصول العقائد تُرَدّ شهادته، سواء استند في ذلك إلى التقليد أو إلى الاجتهاد) لعدم معذوريّته على كلّ حال، من غير فرق بين أصولها و فروعها الاعتقادية و غيرهما ممّا علم ضرورةً من الدين أو المذهب؛ لاشتراك الجميع في عدم المعذورية الموجبة للكفر فضلاً عن الفسق.
نعم (لا تُردّ شهادة المخالف في الفروع من معتقدي الحق اذا لم يخالف الاجماع) المعلوم او الخبر المتواتر كذلك او غيرهما من الأدلة القطعية (و لا يفسق و إن كان مخطئاً في اجتهاده) الذي يكتب له حسنة مع خطأه.
(شرايع الاسلام، كتاب الشهادات: ۹۱۲، و جواهر الكلام ۴۱/ ۳۴).

آسمان می‌دانند؛ حکم به طهارت ایشان مشکل است هر چند مستضعف باشند و مقصّر نباشند.[۱]

حاصل سخن این‌که: امر اعتقادات بسیار مهمّ است که صحیح بودن آن موجب ایمان و سعادت ابدی است و فاسد بودنش موجب کفر و شقاوت ابدی می‌گردد. لذا باید در صدد تصحیح و تحکیم آن بر آمد تا از این خطر عظیم رهایی یافت.

برای رسیدن به این هدف مهمّ، اوّلاً: باید به قرآن کریم و اخبار مقطوع الصّدور از معصومین علیهم‌السلام مراجعه نماید.

ثانیاً: دین خود را بر علماء و بزرگانی که در قرآن و عترت مهارت و تبحّر تمام دارند و عمرشان را در آن دو صرف کرده‌اند،[۲] عرضه نماید. البته نه برای این‌که از آن‌ها تقلید کند؛ بلکه برای این‌که از آن‌ها بیاموزد و خودش با استدلال مناسب در هر باب، به یقین و اعتقاد برسد.

از جملهٔ راه‌های تصحیح اعتقاد از لحاظ مبانی اعتقادی اسلامی، کتاب‌های اعتقادی است که علماء بزرگ مثل شیخ صدوق رحمه‌الله و علامهٔ مجلسی رحمه‌الله و ... در اعتقادات نوشته‌اند.

و عمدهٔ غرض‌شان در نوشتن این کتاب‌های اعتقادی این بود که: بدعت‌گذاران و صاحبان رأی و هویٰ، نتوانند بر معارف و عقائد دینی ما چیزی اضافه نمایند و اعتقادات حقّه، از تحریفات (زیاده و نقصان و تغییر) مصون بماند. و در ضمن پاسخی باشد بر مخالفان مذهب که عقائد باطل و فاسد را به شیعیان نسبت می‌دهند؛ و معلوم شود که شیعه از عقائد خرافی و موهوم و باطل منزّه است. و نیز مؤمنین برای تصحیح عقائد خود به آن‌ها مراجعه کنند و آراء بزرگان دین و مذهب را در اختیار داشته باشند.

دوّم: در بر داشتن بعضی از این کتاب‌ها، مسائلی را که فی حدّ نفسه و به خودی خود

---

۱. منهج الرشاد؛ شیخ جعفر شوشتری ــ رحمه الله ــ: ۴.

۲. نه به بافته‌های أوهن من بیت العنکبوت فلاسفه و تأویلات بارده و دور از عقل و وجدان عرفای صوفیّه، که تبحّر و تعمّق در آن دو اگر ملاک ذمّ نباشد، ملاک مدح و منقبت نیست.

اعتقاد به آن‌ها واجب نیست، به این جهت است که: جامع تمام مسائلی باشد که در ارتباط با معارف اسلامی است از تفسیر؛ تواریخ انبیاء؛ تفاصیل قیامت؛ عالم برزخ؛ ملائکه؛ بهشت؛ جهنّم و امور دیگر که از کتاب و حدیث استفاده می‌شود و در فرهنگ معارف اسلام وارد شده است؛ تا در کلّ این مسائل کسی نتواند به ظنّ و سلیقه، قرآن و حدیث را بر افکار خاصّ به اصطلاح عرفانی یا فلسفی خود، بر خلاف ظواهر و معانی مقبولهٔ آن، تفسیر و تأویل نماید و آن نظر را به اسلام و اولیاء اسلام نسبت دهد.[۱]

سوّم: اگر مسئله‌ای بین مسلمانان ضروری باشد یا قرآن مجید و یا احادیث متواتر آن را نفی یا اثبات کرده باشند، هر چند از امور اعتقادی نباشد، خلاف آن را نمی‌توان قبول کرد.

اگر ضروری دین باشد[۲] انکارش ـ به نحوی که در کتب فقه مذکور است ـ سبب کفر و ارتداد می‌شود.

آری اگر دلیل قاطع عقلی بر خلاف ظاهر دلیل نقلی باشد، آن دلیل عقلی قطعی به منزلهٔ قرینهٔ عقلیّه است بر این که ظاهر آن دلیل نقلی مراد نیست و آنچه ابتداءً و بدون توجّه به این قرینه از کلام استفاده می‌شود، مقصود نمی‌باشد.[۳]

آنچه مسلّم است در مسائلی که اعتقاد به آن‌ها واجب نیست، این است که: اعتقاد باید مخالف مسائل و اعتقادات واجبهٔ اصلیّه و خلاف ضرورت دین نباشد. امّا داشتنِ اعتقاد به آن‌ها یا کیفیّات آن‌ها در بعض دیگر، اگر چه اصل آن واجب الاعتقاد باشد، لازم نیست و کسی به کسب عقیده و تحصیلِ یقین در آن مکلّف نیست.

---

۱. چنان‌که بعضی از اعاظم افاده کرده‌اند.

۲. اشکال نشود که: اگر ضروری دین باشد، چگونه اعتقاد به آن لازم نیست؟ زیرا پاسخ داده می‌شود: هر موضوعی که ضروری دین باشد، اعتقاد و اقرار به آن شرط اسلام و ایمان نیست، هر چند انکارش سبب ارتداد شود، مثلاً: (شقّ القمر و یا معراج) از اصول اعتقادی نیست که اقرار به آن ها شرط اسلام باشد؛ بلکه اگر کسی تا وقتی بمیرد معجزهٔ شقّ القمر و معراج به گوشش نخورد، مسؤول نیست. امّا اگر انکار کند، انکارش به تفصیلی که در فقه بیان شده، موجب ارتداد می‌شود.

۳. به سوی آفریدگار: ۱۰۲، پرسش ۱۱.

مثلا: در باب «الاعتقاد فی التکلیف» اعتقاد به این که خداوند متعال، فوق وسع و طاقت، تکلیف می‌نماید، منافی با عقیدهٔ به عدل و تنزّه باری تعالی از صفات و افعال قبیح است؛ اما التفات به خصوص این که خداوند، تکلیف به (ما لا یطاق) نمی‌نماید، با وجود اعتقاد به تنزّه او از فعل قبیح، لازم نیست.

همچنین در باب جبر و تفویض اعتقاد به جبر که مستلزم اثبات صدور ظلم و قبیح از خدا است، منافی با عقیده به عدل است و اعتقاد به تفویض به بعضی معانی آن، منافی با توحید است. امّا عدم اعتقاد به «امر بین الامرین» ـ اگر مفهومش اثبات أحد امرَین نباشد ـ موجب خروج از ایمان نیست؛ و دانستن معنی «امر بین امرَین» شرط ایمان نیست.

همچنین در مسالهٔ وحی، اعتقاد به وحی و ربط نبی به عالم غیب و رسالت او از سوی خدا و نبوت او واجب است؛ اما اعتقاد به کیفیت آن به فرض این که قابل درک باشد، واجب نیست. و امثال این مثال‌ها.[1]

چهارم: علامهٔ مجلسی ﷺ کتاب اعتقادات را اواخر محرّم ۱۰۸۶ ق در مشهد مقدّس در یک شب تألیف فرموده و به این کتاب عنایت خاصّی داشته است. به این جهت از این کتاب در اجازه نامه هائی که پس از تألیف این کتاب به شاگردان خود نوشته، بالخصوص نام برده است.

همچنین در وصیّت نامهٔ خود که در تاریخ ۲۰ شعبان ۱۱۰۸ نوشته، از این کتاب نام برده و می‌فرماید:

«و قد بینت ما تبیّن لي من طرق النّجات ببرکات الأئمّة الهداة في تصانیفي العربیة و الفارسیة ما یکفي لطالب الحق و الیقین لا سیّما في رسالتَي العقائد و حقّ الیقین.»

پنجم: عظمت و شأن مؤلّف:

صاحب حدائق ﷺ در وصف ایشان می‌نویسد: علامهٔ مجلسی غوّاص بحار الانوار،

---

۱. چنان‌که بعضی از اعاظم افاده کرده‌اند.

در ترویج دین و احیاء شریعت سیّد المرسلین و قلع و قمع مخالفین و مبدعین و منحرفین در عصر خودش و قبل و بعد از عصرش بی‌نظیر بوده است. و عبارتش این است:

«العلامة الفهّامة، غوّاص بحار الانوار، و مستخرج لئاليء الأخبار و كنوز الآثار، الذي لم يوجد له في عصره و لا قبله و لا بعده قرين، في ترويج الدين و احياء شريعة سيّد المرسلين، بالتصنيف و التأليف و الأمر و النهي و قمع المعتدين و المخالفين من أهل الاهواء و البدع و المعاندين، سيّما الصّوفيه المبدعين...»[۱]

محقق جلیل و مدقق فقیه صاحب مقابیس می‌نویسد:

منها المجلسي لولده و تلميذه الأجلّ الأعظم الأكمل الأعلم منبع الفضائل و الأسرار و الحكم، غوّاص بحار الأنوار مستخرج كنوز الأخبار و رموز الآثار الذي لم تسمع بمثله الأدوار و الأعصار و لم تنظر إلى نظيره الأنظار و الأمصار، كشّاف أنوار التنزيل و أسرار التأويل، حلاّل معاضل الأحكام و مشاكل الأفهام، بأبلج السبيل و أنهج الدليل، صاحب الفضل العامر و العلم الماهر و التصنيف الباهر و التأليف الزاهر، زين المجالس و المدارس و المساجد و المنابر، عين أعيان الأوائل و الأواخر من الأفاضل و الأكابر، الشيخ الواقر الباقر المولى محمّد باقر، خراه الله رضوانه و أحلّه من الفردوس ميطانه...[۲]

از علامهٔ بحر العلوم ﷺ منقول است که آرزو می‌فرمود که تمام مصنفاتش در دیوان عمل مجلسی ﷺ درج شود و در عوضش در دیوان عمل او نوشته شود یک کتاب از کتاب‌های فارسی او که ترجمهٔ متون اخبار است و در جمیع اقطار شایع است.[۳]

---

۱. لؤلؤة البحرين: ۵۵.

۲. مقابس الأنوار و نفائس الأسرار: ۱۷، في أحوال العلامة المجلسي ﷺ.

۳. الفيض القدسي: ۹۳، اعيان الشيعه ۹ / ۱۸۳، دار السلام ۲ / ۲۳۷، فوائد الرضويه: ۴۱۳.

آن بزرگوار در ترویج دین به مرتبه‌ای رسید که عبدالعزیز دهلوی سنّی ـ دشمن دیرینهٔ شیعه ـ در کتاب تحفهٔ خود تصریح کرده که:

«**لو سُمِّي دين الشيعة بدين المجلسي لكان في محلّه لأنّ رونقه منه؛**
یعنی: اگر دین شیعه را به دین مجلسی بنامند هر آینه درست خواهد بود؛ زیرا که رونق آن از او شده است.»[1]

محقّق حاج محمّد اردبیلی که از شاگردان علامهٔ مجلسی است، در کتاب جامع الرواة می‌نویسد:

«**محمّد بن باقر بن المقصود علي الملقّب بالمجلسي** ـ مدّ ظله العالی ـ **أستاذنا وشيخنا، وشيخ الاسلام والمسلمين، خاتم المجتهدين ... العلامة، المحقّق، المدقّق، جليل القدر، عظيم الشّأن، رفيع المنزلة، وحيد عصره، فريد دهره، ثقة، ثَبت، عين، كثير العلم، جيّد التصانيف، و أمره في علوّ قدره و عظم شأنه و سموّ رتبته و تبحّره في العلوم العقليّة و النقليّة و دقّة نظره و اصابة رأيه و ثقته و أمانته و عدالته، أشهر من أن يُذكر، وفوق ما تحوم حوله العبارة، و بلغ فيضه و فيض والده رحمهما الله تعالى ديناً ودنياً أكثر الناس من الخواصّ و العوامّ، جزاه الله تعالى أفضل جزاء المحسنين**».[2]

صاحب مستدرک الوسائل علامهٔ نوری ﷺ در وصف ایشان می‌نویسد:

«**لم يوفّق أحد في الإسلام مثل ما وُفِّق هذا الشيخ المعظّم و البحر الخِضَمّ و الطَود الأشمّ من ترويج المذهب، و إعلاء كلمة الحقّ و كسر صولة المبدعين، و قمع زخارف الملحدين، و إحياء دارس سُنَن الدّين**

---

۱. مرآة الأحوال: ۱۱۴ ـ ۱۱۵ ط امیر کبیر، الفیض القدسی: ۸۸، دار السلام ۲ / ۲۳۷، فوائد الرّضویه: ۴۱۲.
۲. الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسی ﷺ: ۸۵.

المبين، و نشر آثار أئمّة المسلمين، بطرق عديدة، و أنحاء مختلفة، أجلّها و أبقاها، التصانيف الرائقة الأنيقة الكثيرة التي شاعت في الأنام، و ينتفع بها في آناء الليالي و الأيّام، العالم و الجاهل، و الخواصّ و العوامّ، و المشتغل المبتدي و المجتهد المنتهي، و العجمي و العربي، و أصناف الفِرَق المختلفة، و أصحاب الآراء المتفرّقة.»[1]

مرحوم شيخ حرّ عاملی می‌نویسد:

«مولانا الجليل، محمّد باقر ابن مولانا محمّد تقي المجلسي، عالم فاضل ماهر، محقّق مدقّق، علامة فهّامة، فقيه متكلّم، محدّث ثقة ثقة، جامع للمحاسن والفضائل، جليل القدر، عظيم الشأن، أطال الله بقائه».[2]

برای اطلاع بیشتر به کتاب الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي ﷺ تأليف ميرزا حسين نوری ﷺ مراجعه شود.

ششم: لازم به تذکّر است که ما در این شرح فقط به توضیح و تبیین بعضی از مباحثی که محل ابتلاء حوزویان و محصّلین این عصر[3] است پرداخته‌ایم و شرح و تفصیل تمام مباحث این کتاب در این مختصر ممکن نیست.

هفتم: متن علّامهٔ مجلسی ﷺ به صورت کوتاه و وسط چین و نقل قول‌های دیگر به صورت کوتاه و چپ‌چین آورده شد.

---

۱. الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي ﷺ: ۸۶.

۲. أمل الآمل: ۲ / ۲۴۸.

۳. عصر ترویج فلسفه و عرفان (تصوّف) است.

مقدّمهٔ مؤلّف

بسم الله الرحمن الرّحيم

الحمد لله الذي سهّل لنا سلوك شرائع الدين، وأوضح أعلامه وبيّن لنا مناهج اليقين، فأكمل بذلك علينا إنعامه، و خصّنا بسيّد أنبيائه و نخبة أصفيائه، فاستنقذنا به من شفا جرف الهلكات، و بصّرنا به طريق الإرتقاء على أعالي الدرجات، و أكرمنا بأهل بيت نبيّه، سادات البشر، وشفعاء يوم المحشر، فنوّر قلوبنا بأنوار هدايتهم، و شرح صدورنا بأسرار محبّتهم، صلوات الله عليه و عليهم أبد الآبدين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

بسم الله الرحمن الرّحيم

سپاس و ستايش خداوندی راست که پيمودن راه‌های دين را برای ما آسان، و نشانه‌های آن را واضح، و راههای رسيدن به يقين را برای ما بيان کرد، و با اين‌ها، نعمت خود را بر ما کامل گرداند.

و (نعمت هدايت) سرور پيامبران و نخبهٔ برگزيدگانش را مخصوص ما قرار داد (و اين نعمت را مخصوص ما گردانيد که از امّت آن بزرگوار باشيم.) پس به واسطهٔ آن حضرت ما را از لبهٔ پرتگاه هلاکت نجات داد، و راه ترقّی و صعود به بالاترين مقامات (فضيلت و سعادت) را به ما شناساند.

و ما را به اهل‌بیت پیغمبرش که بزرگان بشر و شفیعان روز محشرند، گرامی داشت (و آن‌ها را امام و پیشوای ما قرار داد.) پس قلب‌های ما را با انوار هدایتشان روشن نمود و سینه‌های ما را با اسرار محبّتشان گشاده ساخت (و به واسطهٔ این محبّت، به ما شرح صدر و روشنی دل عطا فرمود.) صلوات و درودهای خداوند برای همیشه و پیوسته بر آن حضرت و اهل‌بیت او، و لعنت خداوند بر تمامی دشمنانشان باد!

علت تألیف این کتاب

أمّا بعد، فيقول المفتاق[1] إلى رحمة ربّه الغافر، ابن محمّد تقي، محمّد باقر ـ أوتيا كتابهما يميناً وحوسبا حساباً يسيراً ـ: إنّه قد سألني بعض من هداه الله تعالى إلى طلب مسالك الحقّ والرشاد، وأودع قلبه خوف المعاد، أن أُبيّن له ما هداني الله تعالى إليه من طريق النجاة في هذا الزمان الّذي اشتبه على الناس الطرق[2] وأظلم عليهم المسالك واستحوذ الشّيطان على أوليائه فأوردهم المهالك، فنصب الشّيطان و أحزابه من الجنّ و الإنس على طريق السّالكين إلى الله تعالى فخوخهم و مصائدهم يميناً وشمالاً، وسوّلوا لهم على مثال الحقّ بدعةً و ضلالاً. فوجب عَلَيّ أن أُبيّن له مناهج الحقّ والنّجاة بأعلام نيّرة ودلائل واضحة وإن كنت على وَجَل من فراعنة أهل البدع و طغاتهم.

امّا بعد، نیازمند رحمت پروردگار آمرزنده‌اش محمّد باقر، فرزند محمّد تقی مجلسی ـ که نامهٔ عملشان به دست راستشان داده شود و حسابشان بس آسان رسیدگی شود ـ می‌گوید: بعضی از کسانی که خدای تعالی او را به طلب و جست‌وجو کردن راه حقّ و درست هدایت کرده و ترس از معاد را در دل او

---

۱. في نسخة: المفتقر.

۲. في نسخة: الطريق.

افکنده است، از من خواست که راه نجات (در عقاید و اعمال) را در این زمان ـ که خداوند مرا به سوی آن هدایت فرموده ـ برایش بیان کنم؛ همین زمانی که راه‌ها و جریان‌ها (به جهت شباهت به هم) بر مردم پوشیده و مشتبه و تاریک شده (به طوری که تشخیص راه سعادت و هدایت سخت گشته) و شیطان بر دوستان و پیروان خود مسلّط شده، و آن‌ها را به هلاکت گـاه‌ها در آورده، و خود و هواداران حزبی‌اش از جنّ و انس بر سر راه روندگان به سوی خدا، تـله‌ها و دام‌هایشان را از چپ و راست نصب کرده و گسترده‌اند، و گمراهی و بدعت را برای فریب مردم، در نظرشان به مانند حق آراسته و زینت و جلوه داده‌اند.
با این اوضاع، (چون از رسول خدا ﷺ روایت شده است که: زمانی کـه در میان امّتم بدعت‌ها ظاهر شد، باید عالم علم خود را ظاهر کند و اگر چـنین نکـند لعنت خداوند و ملائکه و انسان‌ها بر او باد) بر من واجب شد و وظیفه بود که راه‌های حقّ و نجات را با نشانه‌های روشن و دلیل‌های واضح برای او بیان نمایم، هر چند از فرعون‌های بدعت‌گذاران و طغیان‌گران و گردنکشان آن‌ها ترسانم.[۱]

فاعلموا ـ یا إخواني ـ أنّي لا آلوکم نصحاً، ولا أطوي عنکم کشحاً في بیان ما ظهر لي من الحقّ، وإن أرغمت منه المراغم، فلا أخاف في الله لومة لائم.

برادران دینی من، بدانید که من در نـصیحت و خـیرخـواهـی شـما کـوتاهی نمی‌کنم و آنچه از حق برای من ظاهر شده از شما پوشیده نمی دارم گـر چـه عدّه‌ای را ناخوش آید؛ چراکه در راه خداوند (و بیان دین او) از سرزنشِ هیچ ملامتگری نمی ترسم.

یا إخواني، لا تذهبوا شمالاً و یمیناً. و اعلموا یقیناً أنّ الله تعالی أکرم نبیّه محمّداً صلّی الله علیه وآله وسلّم **وأهل بیته** سلام الله علیهم أجمعین، **ففضّلهم علی جمیع خلقه، وجعلهم معادن رحمته وعلمه وحکمته.**

---

۱. علامه مجلسی ﷺ در کتاب شریف بحارالانوار: ۵۴ / ۲۳۴ بحث حدوث و قدم به این مطلب تصریح کرده‌اند.

برادران دینی‌ام، به چپ و راست نروید و به یقین بدانید که خداوند پیغمبرش حضرت محمّد ﷺ و اهل‌بیت او را ـ که درود خداوند بر آن‌ها باد ـ گرامی داشته و آنان را بر تمام خلقش برتری داده[۱] و معدن رحمت و علم و حکمت خود قرار داده است.

---

۱. مسئلهٔ افضلیت محمّد و آل محمّد ﷺ بر جمیع مخلوقات از واضحات اخبار و آثار است؛ لذا شیخ صدوق رحمه الله می‌فرماید:

یجب أن یعتقد أنّ الله عزّوجلّ لم یخلق خلقاً أفضل من محمّد ﷺ و الأئمّة ﷺ و أنّهم أحبّ الخلق إلی الله عزّوجلّ وأکرمهم و أوّلهم إقراراً به لمّا أخذ الله میثاق النبیّین في الذّر ... وأنّ الله تعالی أعطی ما أعطی کلّ نبيّ علی قدر معرفته و معرفة نبیّنا ﷺ و سبقه إلی الاقرار به، و یعتقد أن الله تعالی خلق جمیع ما خلق له و لأهل بیته ﷺ وأنّه لولاهم ما خلق السّماء و لا الأرض و لا الجنّة و لا النّار و لا آدم و لا حوّاء و لا الملائکة و لا شیئاً ممّا خلق، صلوات الله علیهم أجمعین.

واجب است اعتقاد به این‌که خداوند عالم نیافریده هیچ خلقی راکه افضل از حضرت محمّد ﷺ و ائمّه ﷺ باشند، و این‌که آن‌ها محبوب‌ترین خلایق نزد خداوند وگرامی‌ترین آن‌ها می‌باشند و در وقتی‌که حق‌تعالی در عالم ذر از پیغمبران عهد و میثاق گرفت آن‌ها در اقرار به خداوند بر همه مقدم بودند ... و آن‌که خداوند هر عطایی که به هر پیغمبری فرموده به قدر معرفتش به خدا و به حقّ پیغمبر ما و سبقت گرفتنش به اقرار به آن حضرت بوده است.

و واجب است اعتقاد به این‌که خداوند تعالی همهٔ خلق را برای آن حضرت و اهل بیتش ﷺ آفریده است، و اگر ایشان نبودند خداوند آسمان و زمین و بهشت و جهنّم و آدم و حوا و ملائکه و هیچ چیز دیگری از مخلوقات را نمی‌آفرید.

(الاعتقادات: ۶۷؛ بحار الأنوار: ۲۶/ ۲۹۷)

علامهٔ مجلسی رحمه الله در کتاب شریف بحارالانوار بعد از ذکر سخن شیخ صدوق رحمه الله فرموده است: تأکید و تأیید:

اعلم أنّ ما ذکره رحمه الله من فضل نبیّنا وأئمّتنا صلوات الله علیهم علی جمیع المخلوقات وکون ائمّتنا ﷺ أفضل من سائر الأنبیاء هو الذي لا یرتاب فیه من تتبّع أخبارهم ﷺ علی وجه الإذعان والیقین، والأخبار في ذلک أکثر من أن تحصی، و إنّما أوردنا في هذا الباب قلیلاً منها، و هي متفرّقة في الأبواب لاسیّما باب صفات الأنبیاء، وأصنافهم ﷺ، وباب أنّهم ﷺ کلمة الله، وباب بدو أنوارهم وباب أنّهم أعلم من الأنبیاء، و أبواب فضائل أمیرالمؤمنین وفاطمة صلوات الله علیهما، وعلیه عمدة الامامیّة، و لا یأبی ذلک إلاّ جاهل بالأخبار.

(بحار الانوار: ۲۶/ ۲۹۷)

آنچه شیخ صدوق رحمه الله از فضل و برتری پیغمبر و امامان ما ـ درود خداوند بر آنان باد ـ بر جمیع مخلوقات و افضلیت‌شان بر سایر انبیا ذکر کرده، چیزی است که کسی که در اخبار آنان تحقیق و تتبع کند در آن شک نمی‌کند. روایات در این باره بسیار زیاد است که قلیلی از آن‌ها را در این باب ذکر کرده‌ایم. این روایات در باب‌های مختلف ذکر شده خصوصاً باب صفات انبیا و ... به صورت پراکنده آمده است. اکثر امامیه بر این عقیده می‌باشند و جز جاهل به اخبار، این مطلب راانکار نکند.

←

محمّد و آل محمّد علیهم السلام واسطهٔ فیض الٰهی

فهم المقصودون في إيجاد عالم الوجود، و المخصوصون بالشّفاعة الكبرى و المقام المحمود.

← از باب تبرّک به چند حدیث شریف اکتفا می‌کنیم:

۱) رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: **یا علیّ، انّ الله تبارك و تعالی فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقرّبين وفضّلني على جميع النبيّين والمرسلين، والفضل بعدي لك يا علي وللأئمّة من بعدك.**

(بحارالانوار: ۲۶ / ۳۳۵ حدیث ۱)

ای علی، همانا خداوند تبارک و تعالی پیامبران مرسل خود را بر ملائکهٔ مقرّبش برتری داده، و مرا بر جمیع انبیا و رسولان برتری داده، و این فضیلت و برتری بعد از من برای تو و ائمّهٔ بعد از توست.

۲) امام صادق علیه السلام فرمودند: **ما من نبيّ نبّیء و لا من رسول أرسل إلاّ بولايتنا وتفضيلنا على من سوانا.** (بحار الانوار: ۲۶ / ۲۸۱ حدیث ۲۸ و ۲۹)

هیچ پیغمبری و هیچ رسولی به مرتبهٔ نبوّت و رسالت نرسیدند مگر به سبب اعتقاد به ولایت ما و تفضیل و برتری دادن ما بر غیر ما.

۳) و هم‌چنین از آن حضرت علیه السلام وارد شده که فرمودند: **إنّ الله فضّل أولي العزم من الرسل بالعلم على الأنبياء و ورّثنا علمهم و فضّلنا عليهم في فضلهم و علم رسول الله صلی الله علیه و آله ما لا يعلمون و علمنا علم رسول الله صلی الله علیه و آله.** (بحار الانوار: ۲۶ / ۱۹۹ حدیث ۱۱)

همانا خداوند پیغمبران اولی العزم را به سبب علم بر پیامبران غیر اولی العزم برتری داد، و ما را وارث علم پیامبران اولی‌العزم کرد، و ما را بر آن‌ها در همین فضیلت علم، برتری داد، و رسول خدا آنچه آن پیامبران نمی‌دانند می‌داند، و علم ما همان علم رسول خدا است.

۴) از امیر المؤمنین علیه السلام وارد شده که فرمود: **نحن أهل‌البيت لا يقاس بنا أحد.** (بحار الانوار: ۲۶ / ۲۶۹ حدیث ۵)

احدی در فضیلت با ما اهل بیت مقایسه نمی‌شود.

۵) از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: **إنّ الله عزّوجلّ أشرف على الدنيا فاختارني منها على رجال العالمين، ثم اطلع الثانية فاختارك على رجال العالمين بعدی، ثم اطلع الثالثة فاختار الأئمّة من ولدك على رجال العالمين بعدك، ثم اطلع الرابعة فاختار فاطمة على نساء العالمين.** (بحار الانوار: ۲۶ / ۲۷۰، حدیث ۷)

خداوند عزّ و جل نظری به اهل عالم کرد و مرا از میان مردان عالم برگزید. و سپس نظر دیگری کرد و تو را از میان مردان جهان اختیار کرد. بعد نظر سوّمی کرد و امامان از اولاد تو را برگزید. بار چهارم نظری به اهل عالم کرد و حضرت زهرا را از میان زنان عالم اختیار کرد.

این بحث به تفصیل در شرح مفصّل ما بر اعتقادات آمده است.

ومعنى الشّفاعة الكبرى أنّهم وسائط فيوض الله تعالى في هذه النشـأة والنشأة الأخرى؛ إذ هم القابلون للفيوضات الإلهيّة و الرّحمات القدسيّة، وبطفيلهم[1] تفيض الرّحمة على سائر الموجودات.

و هذه هي الحكمة في لزوم الصّلاة عليهم، و التوسّل بهم في كلّ حاجة. لأنّه إذا صلّى عليهم لا يردّ؛ لأنّ المبدأ فيّاض، و المحلّ قابل، و ببركتهم تفيض على الداعي، بل على جميع الخلق.

پس آنان مقصود و مطلوب و هدف اصلی از آفرینش جهان هستی می‌باشند، و رتبهٔ شفاعت کبرا و بزرگ و مقام محمود و پسندیده مختصّ به ایشان است. معنای شفاعت کبرا این است که: ایشان واسطه و سبب رسیدن فیض‌های خداوند (به خلایق) در دنیا و آخرت هستند؛ زیرا (از میان مخلوقات) تنها آن‌ها قابلیّت و شایستگی (دریافت بدون واسطه) فیوضات اِلاهی و رحمت‌های قدسی را دارند. و به طفیل وجود آن‌ها (و به واسطهٔ آن حضرات ﷺ) رحمت خداوند به سایر موجودات افاضه می‌شود.

همین طفیلی بودن دیگران در دریافت رحمت، علّت لزوم صلوات فرستادن بر ایشان و توسّل جستن به آن‌ها در هر حاجتی است؛ زیرا درود و صلوات بر آن‌ها ردّ نمی‌شود؛ چون خداوند بسیار فیض دهنده و بخشنده است، و مورد (و محلّ صلوات هم که ائمّه ﷺ باشند) شایستگی فیض را دارد. و به برکت (مستجاب شدن صلوات بر) آن‌ها، به شخص دعا کننده بلکه به تمام مخلوقات، فیض الٰهی می‌رسد.

أمثّل لكم مثالاً، تقريباً إلى أفهامكم مثلاً: إذا جاء كرديّ أو أعرابيّ جاهل غير مستأهل للإكرام إلى باب سلطان، فأمر له السّلطان ببسط الموائد وأنواع الكرائم والفوائد، ينسبه العقلاء إلى قلّة العقل وسخافة

---

۱. في نسخة: بتطفّلهم. هدف از آفرینش که معرفت و عبادت است، به سبب خلقت محمّد و آل محمّد ـ صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين ـ محقق شده، و وجود عالم طفیلی می‌باشد و به طفیل وجود آن‌ها خلق شده است، و برکات مادی و معنوی به جهت آن‌ها بر دیگران فرو می‌ریزد.

الرأي بخلاف ما إذا بسط ذلك لأحد من مقرّبي حضرته أو وزرائه أو أمراء أجناده، فحضر الكرديّ أو الأعرابي تلك المائدة فأكل، يكون مستحسناً، بل لو أكل منه آلاف أمثاله، يعدّ من جميل الكرم، بل ربما يعدّ منعهم قبيحاً.

و أيضاً لمّا كنّا في غاية البعد عن جناب قدسه تعالى و حريم ملكوته، وما كنّا مرتبطين بساحة عزّه و جبروته فلابدّ أن يكون بيننا و بين ربّنا سفراء و حجب ذوو جهات قدسيّة و حالات بشريّة يكون لهم بالجهات الأولى ارتباط بالجناب الأعلى، بها يأخذون عنه الأحكام و الحكم ويكون لهم بالجهات الثانية مناسبة للخلق، يلقون إليهم ما أخذوا عن ربّهم.

به جهت نزدیک کردن مطلب به ذهن، برای شما مثالی می‌زنم: هر گاه بیابان نشین جاهلی که سزاوار اکرام و احترام نیست، به دربار پادشاهی بیاید و آن پادشاه دستور دهد برای او سفره‌هایی رنگارنگ بگسترانند و او را به انواع بخشش‌ها و نعمت‌ها گرامی بدارند، عاقلان آن سلطان را به کمی عقل و سستی رأی و اندیشه نسبت می‌دهند؛ (چون از نگاه عقل، هر کسی را باید به اندازهٔ خود و معرفتش اکرام کرد که: المعروف بقدر المعرفة.) بر خلاف آن‌جا که این سفره‌های شاهانه را برای یکی از نزدیکان درگاهش یا یکی از وزیران و یا فرماندهان لشکرش بگستراند و (از قضا) آن بیابان‌نشین جاهل هم سر آن سفره‌ها حاضر شود و از آن نعمت‌ها و عطایا استفاده کند، که در این صورت کار پسندیده‌ای شمرده خواهد شد، بلکه اگر هزاران نفر مثل آن بیابانی از آن نعمت‌ها استفاده کنند، از بخشش‌های نیک شاهانه محسوب می‌شود؛ بلکه چه بسا بازداشتن آن‌ها (از این خوان نعمت شاهانه) زشت شمرده شود؛ (چرا که این کار از کرم شاهانه دور می‌باشد.)

چرا پیغمبر و امام ﷺ واسطهٔ فیوضات‌اند؟

(در جهت تطبیق این مثال با ما بندگان، می‌فرماید:) و نیز چون ما از آستان مقدّس حق تعالی و حریم کبریایی و ملکوت حضرتش به نهایت دور هستیم و با

بارگاه جلال و ساحت عزّت و جبروتش ارتباط و تناسبی نداریم، ناگزیر باید میان ما و پروردگارمانْ رسولان و حاجبان و گماشتگانی باشند که دارای دو جنبه و جهت باشند: جهت قدسی و ملکوتی، و جنبه و جهت و احوال بشری؛ تا با جنبهٔ ملکوتی و قدسیِ خود با حق تعالی ارتباط داشته باشند و احکام و معارف دین را از جانب او دریافت کنند، و با جهت بشری، مناسبتی با مخلوقات داشته باشند (و بتوانند با مردم مصاحبت و به آسانی با آن‌ها ارتباط بر قرار کنند و مردم هم به آن‌ها نزدیک شوند و با آن‌ها انس بگیرند) که آنچه از پروردگارشان گرفته‌اند به مردم برسانند (و به آن‌ها تعلیم دهند.)

فلذا جعل الله تعالى سفراءه و أنبياءه ظاهراً من جنس البشر، و باطناً متباينين عنهم في أطوارهم و أخلاقهم و نفوسهم و قابليّاتهم.

و به همین جهت است که خداوند تعالی فرستادگان و پیامبرانش را به ظاهر، از جنس بشر آفریده، ولی در باطن و از نظر حالات و اخلاق و نفوس و قابلیّات و استعدادها، مباین و جدای از آن‌ها قرار داده است.

حقیقت ابدان امامان معصوم علیهم‌السلام

به مناسبت این‌که در کلام مرحوم علامهٔ مجلسی سخن از تفاوت سفیران و پیامبران الٰهی با سایر بشر به میان آمد، اشاره‌ای به بحث تفاوت ابدان و نفوس پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام می‌کنیم.

از روایات بسیار و متواتر اخبار طینت که در کتب شریف کافی، بصائر الدرجات، بحار الانوار و غیره نقل شده، استفاده می‌شود که حقیقت ابدان پاک رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام با بدن‌های دیگر فرق آشکار دارد. اجسام مردمِ دیگر مرکّب از علّیین و سجّین، طیّب و خبیث، خیر و شرّ، و نفع و ضرر است؛ امّا بدن‌های مقدّس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام پاک و از علیّین خالص است و هیچ‌گونه اختلاطی از طینت‌های سجّین و خبیث در آن‌ها نیست.

هر کس در روایات متواتر طینت و کیفیّت خلقت ابدان آن‌ها از طینت پاک و طیّب علیّینِ خالص، و کیفیت ولادت و ایّام رضاع و احوال آن‌ها، و خلقت ارواح و قلوب شیعیان از زیادت طینت پاک و طیّب آن‌ها، و هم‌چنین در عجایب و غرایب حیرت آوری که از پیکرهای شریف آن‌ها در دنیا ظاهر می‌شود، تدبّر کند، به خوبی برای او روشن می‌شود که حقیقت ابدان طیّب و پاک آن‌ها با دیگران تفاوت دارد و آثار و خصوصیّات ابدان آن‌ها با غیر آن‌ها مغایر است.(۱)

---

۱. برخی از خصوصیّات و ویژگی‌های ایشان عبارت است از: ۱ ـ سایه نداشتن در مقابل خورشید با وجود لباسی که بر تن دارند.

۲ ـ دیدن پشت سر مثل دیدن جلو رو چنان‌که امام باقر علیه‌السلام فرمودند: **الإمام منّا ينظر من خلفه كما ينظر من قدّامه.**

(بصائر الدرجات: ۴۲۱ حدیث ۱۲)

۳ ـ اخراج آب از میان انگشتان مبارکشان.

۴ ـ ما بین مشرق و مغرب را دیدن؛ و برای دیدن آن‌ها هیچ چیزی مانع، نیست.

۵ ـ پیمودن مسافت بسیار زیاد در کمتر از چشم به هم زدنی، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند: **لو إنّني أردتُ أن أجوب الدنيا بأسرها و السماوات السبع و أرجع في أقلّ من الطرف لفعلتُ بما عندي من اسم الأعظم.**

(بحار الأنوار: ۲۷ / ۳۴۰)

۶ ـ سیر دادنِ مردی از کوفه به مدینه و از مدینه به کوفه در چشم به هم زدنی. در رجال کشی آمده که امام علیه‌السلام فرمودند: **أيّ بلاد أحبّ إليك؟ قال: قلتُ: الكوفة. قال: بالكوفة فكن! قال: فسمعتُ آخر النون بالكوفة.**

(رجال الكشي رحمه‌الله: في جابر بن يزيد الجعفي الرقم ۳۴۷)

۷ ـ شنیدن صداها در خواب.

۸ ـ دیدن ملائکه و جنّ و شیاطین.

۹ ـ مخفی کردن خودشان از چشم دیگران بدون این‌که مانع و ساتری در کار باشد.

۱۰ ـ راه رفتن روی آب مثل راه رفتن در خشکی.

۱۱ ـ حرکت و بالا رفتن در هوا.

۱۲ ـ بر داشتن اشیای ثقیلی که همهٔ انسان‌ها نمی‌توانند آن‌ها را حمل کنند. و غیر این امور از عجایب و غرائبی که در ذکر آن‌ها خوف عدم تحمّل قاری است.

لذا محقّق بحرانی رحمه‌الله در درّة النجفيّة می‌فرمایند: ورد في الخبر عنه صلی‌الله‌علیه‌وآله: **«يا عليّ، ما عرف الله إلاّ أنا و أنت، ولا عرفني إلاّ الله و أنت، ولا عرفك إلا الله و أنا» و هذه المعرفة جارية فيهما و في أبنائهما المعصومين صلوات الله**

←

فهم مقدّسون روحانيّون[1] قائلون: ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ لئلاّ ينفر

← عليهم أجمعين و حينئذٍ فلا مطمع للوقوف على كنه حقائق ذاتهم المقدّسة كساير الأنام و قياسهم على غيرهم من البشر في أمثال هذه الأحكام، و من نظر إلى عباداتهم و أذكارهم و تسبيحهم في عالم الأرواح علم أنّه لا مساح له عمّا ذكرنا ولا براح.

در خبری از رسول‌خدا ﷺ وارد شده که فرمود: ای علی، نشناخت خدا را جز من و تو، و نشناخت مرا جز خدا و تو، و نشناخت تو را جز خدا و من. این سخن علاوه بر آن دو، دربارهٔ فرزندان معصوم‌شان ﷺ هم صادق و درست است. بنا بر این، جا ندارد که انسان در اطلاع پیدا کردن به کنه حقایق ذات مقدّسشان ـ همانند دیگر مردم ـ طمع کند و آن‌ها را با دیگران از این نظر مقایسه کند. نیز کسی که در عبادات و اذکار و تسبیح آن‌ها در عالم ارواح تأمّل کند، خواهد دانست که از آنچه گفتیم گریزی نیست.

علاّمهٔ محدّث نوری می‌فرماید: إنّ جسده ﷺ ... ألطف من قلوب المؤمنين الذين خلقوا من فاضل طينة الأنبياء المخلوقين من فاضل طينته صلوات الله عليه و آله. (دارالسلام ۴ / ۲۸۴)

جسد پاک رسول خدا ﷺ لطیف‌تر است از دل‌های مؤمنان که از زیادت طینت و سرشت انبیا آفریده شده‌اند؛ انبیا هم از زیادت طینت و گِل رسول خدا ﷺ خلق شده‌اند.

ایشان دردفع شبهه حضور جسم واحد در زمان واحد در مکان‌های متعدّد فرموده است: إنّ أجسادهم الشريفة أشرف و ألطف من أجساد المؤمنين الذين يدخلون الجنّة بعد دخولها. و قدرتهم على الحركة و التقلّبات في الدنيا أكثر منهم فيها بمراتب، و قد ورد في حالات أهل الجنّة و كيفيّة تنعّمهم ما هو أغرب من ذلك، و لم ينكره أحد، فلا يجوز إنكاره في المقام أيضاً. و أمّا الأشرفيّة و الألطفيّة و أكثريّة القدرة و أعظميّتها فواضح. (دارالسلام ۴ / ۳۰۱)

اجساد ائمّه ﷺ از جسدهای مؤمنانی که داخل بهشت می‌شوند، شریف‌تر و لطیف‌تر است و قدرت ائمّه ﷺ بر گردش و تصرّفات در دنیا از گردش و تصرّفات مؤمنان در بهشت به مراتب بیش‌تر است. در حالات اهل بهشت و وضع تنعّم آن‌ها چیزهایی عجیب‌تر از آن وارد شده است (یعنی عجیب‌تر از حضور جسم واحد در زمان واحد در مکان‌های متعدد) و کسی منکر آن‌ها نشده است؛ پس انکار در این مورد هم روا نیست؛ امّا شریف‌تر و لطیف‌تر و تواناتر و بیش‌تر بودن قدرت آن‌ها روشن است.

سپس مرحوم نوری روایاتی را که در حالات اهل بهشت و کیفیت برخورداری مؤمنان از نعمت‌ها و احوال و افعال عجیبی که از آن‌ها در بهشت ظاهر می‌شود، ذکر کرده است.

۱. قال العلاّمة المجلسي ﷺ: يطلق الروحانيّ على الأجسام اللطيفة ... قال في النهاية: في الحديث: «الملائكة روحانيّون» يُروى بضمّ الرّاء وفتحها، كأنّه نسبة إلى الرُّوح أو الرَّوح، و هو نسيم الريح؛ و الألف و النون من زيادات النّسب و يريد به أنّهم أجسام لطيفة لا يدركهم البصر. (مرآة العقول: ۱ / ۶۶) روحانی، روحانیّون: منسوب به روح، پارسا، انسان الٰهی و اهل معنا.

. سورهٔ کهف آیهٔ ۱۱۰، و سورهٔ فصّلت آیهٔ ۶.

عنهم أمّتهم، و يقبلوا عليهم و يأنسوا بهم، لكونهم من جنسهم و شكلهم و إليه يشير قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ﴾[1].

پس پیغمبران و رسولان الٰهی، قدسی و پاک و پاکیزه و روحانی هستند (و از سرشت قدسی و ملکوتی آفریده شده‌اند.) با این حال (هر یک) می‌فرمایند: «من هم بشری مثل شما هستم»[2] به جهت این که مردم زمانشان از آن‌ها نگریزند (و وحشت نکنند) و به آن‌ها رو آورند (و احکام و معارف دین را از آن ها بپذیرند) و با آنان انس بگیرند؛ چرا که آن‌ها از جنس و شکل همین مردم هستند.

به همین مطلب اشاره دارد این فرمایش خداوند تعالی: «اگر پیغمبر را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، حتماً او را به صورت مردی در می‌آوردیم (و به شکل بشر به سوی مردم می‌فرستادیم برای این که مردم از او نگریزند و با او انس بگیرند و سخنانش را بپذیرند) و امر را هم‌چنان بر آنان مشتبه می‌ساختیم (و شبهه‌ای که اکنون دارند، باز هم بر جای می‌گذاشتیم) همان‌طور که آن‌ها امر را بر دیگران (با افکندن این شبهه که چرا فرشته نازل نشده و ...) مشتبه می‌سازند»

پیغمبر اسلام عقل (کلّ) است

و به يمكن تفسير الخبر المشهور في العقل بأن يكون المراد بالعقل نفس النبيّ صلی الله علیه و آله و أمره بالإقبال عبارة عن طلبه إلى مراتب الفضل والكمال

---

۱. أي شبّهنا الأمر عليهم نحو ما يلبسون و يشبّهون، و لخلطنا عليهم ما يخلطون على أنفسهم حينئذ.

۲. چنان‌که گذشت مراد از ﴿ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ در آیه این است که: من بشری به صورت مثل شما هستم؛ نه به صورت و سیرت و جنس و ذات و بدن و حقیقت، تا در نتیجه آثار و خصوصیّات ابدان شما و من یکی باشد. روایات زیاد و متواتر طینت رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمّهٔ اطهار علیهم السلام و کیفیّت خلقت آن‌ها و عجایب و غرایبی که از ابدان پاک آن‌ها در دنیا ظهور پیدا کرده، همه شاهد این معنا است که من بشری به صورت مثل شما هستم؛ نه به صورت و سیرت و ذات. و اجتماع شؤون ملکوتی و بشری با هم مانعی ندارد چنان‌که از آیهٔ: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً ﴾ استفاده می‌شود.

والقرب والوصال، وإدباره عن التوجّه بعد وصوله إلى أقصى مراتب الكمال إلى التنزّل عن تلك المرتبة والتوجّه إلى تكميل الخلق[۱].

حدیث معروف و مشهوری که در مورد عقل آمده، ممکن و محتمل است به همین معنا (که پیغمبر ﷺ دو جنبه دارد: جنبهٔ ملکوتی و جنبهٔ بشری؛ با جنبه ملکوتی با مبدء اعلا ارتباط می‌گیرد و با جنبه بشری آن حقایق گرفته شده را به خلق می‌رساند) تفسیر شود[۲] به این شرح که: مقصود از عقل در این حدیث، نفس پیغمبر اکرم ﷺ باشد و مراد از امر به اقبال و رو آوردن آن حضرت به خداوند (که فرمود: أقبل یعنی پیش آی) این باشد که: خداوند پیغمبر خود را به سوی مراتب و درجات (عالی) فضل و کمال و قرب الهی و وصال (و رسیدن به بالاترین درجات معرفت حق تعالی) دعوت کرده

---

۱. علامهٔ مجلسی رحمه الله این مطلب را در مرآة العقول: ۱ / ۳۰ و بحار الانوار: ۱ / ۱۰۴ بیان فرموده‌اند.

۲. مقصود این حدیث است که در اصول کافی و غیر آن به سند صحیح از حضرت امام محمّد باقر علیه السلام آمده است:

« لمّا خلق الله العقل استنطقه ، ثم قال له : أقبل . فأقبل . ثمّ قال له : أدبر . فأدبر . ثمّ قال : وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك و لا أكملتك إلاّ فيمن أحبّ ، أما إنّي إيّاك آمر ، وإيّاك أنهى ، وإيّاك أعاقب ، وإيّاك أثيب . »

(اصول کافی ۱ / ۱۰ کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱)

چون خداوند عقل را آفرید با او به گفت‌وگو پرداخت . بعد از آن به او فرمود : پیش آی . عقل پیش آمد . سپس به او فرمود : بازگرد . پس عقل بازگشت . بعد از آن خداوند فرمود : به عزّت و جلالم سوگند هیچ مخلوقی نیافریده‌ام که نزد من از تو محبوب‌تر باشد ، و تو را کامل نگرداندم مگر در آن کس که او را دوست دارم . آگاه باش که من به تو (و برای تو) امر می‌کنم ، و به تو نهی می‌کنم ، و به تو عذاب می‌کنم ، و به تو ثواب می‌دهم .

تعبیر آوردن از رسول‌خدا ﷺ به عقل ممکن است از باب مجاز در اسناد باشد چنان که عرب‌ها می‌گویند: زیدٌ عدلٌ یعنی زید عدل است و مقصودشان این است که: از شدّت عدالت و غلبهٔ آن در او، گویا خودش عین عدالت است. در این‌جا هم بسیاری عقل و شدّت ظهور آن در رسول خدا ﷺ سبب شده که از آن حضرت ــ که صاحب عقل است ــ عقل تعبیر کنند.

و این حدیث که: نود و نه جزء عقل را خداوند تعالی به رسول‌خدا ﷺ داده و یک جزء آن را بین بندگان تقسیم کرده، این مطلب را تأیید می‌کند، چنان که در محاسن برقی از حضرت امام صادق علیه السلام روایت شده که رسول‌خدا ﷺ فرمودند: **« خلق الله العقل فقال له : أدبر فأدبر ثمّ قال له : أقبل فأقبل ، ثمّ قال : ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منك ، فأعطى الله محمّداً ﷺ تسعة و تسعين جزء ، ثم قسّم بين العباد جزءً واحداً »**. (محاسن ۱ / ۱۹۲ حدیث ۸، بحارالأنوار ۱ /۹۷ حدیث ۶).

و فراخوانده است، و مقصود از امر او به ادبار و پشت کردن (که فرمود: أدبر یعنی بازگرد و رو برگردان) این باشد که: پس از رسیدن آن حضرت به بالاترین مراتب کمال، از او خواسته شده که از آن مقام و مرتبه تنزّل کند و پایین آید (و به سوی عالم ناسوت و خاکی گرایش پیدا کند) و به تکمیل و هدایت مخلوقات، رو آورد (و در صورت و جنس بشر، به هدایت مردم بپردازد.)

ویمکن أن یکون قوله تعالی: ﴿ قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴾[۱] مشیراً إلیه بأن یکون إنزال الرسول کنایةً عن تنزّله عن تلك الدرجة القصوی الّتي لایسعها ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل إلی معاشرة الخلق وهدایتهم ومؤانستهم.

و ممکن است این فرمایش خداوند تعالی: «خداوند به سوی شما ذکر (و تذکّر دهنده و یادآوری کننده‌ای) را نازل کرده؛ [آن ذکر] رسولی است که ...»[۲] هم به همین مطلب اشاره داشته باشد، به این بیان که: انزال رسول، کنایه باشد از تنزّل دادن (و پایین آوردن) پیامبر از آن مقام والا و درجهٔ بلند ـ که هیچ ملک مقرّب و پیغمبر مرسلی به آن نمی‌رسد ـ به معاشرت با مخلوقات و زندگی با آن‌ها و انس گرفتن با ایشان و هدایت کردن آنان (به سوی پروردگارشان).

محمّد و آل محمّد عليهم السلام واسطهٔ هر فیضی‌اند

فکذلك في إفاضة سائر الفیوض والکمالات[۳] هم وسائط بین ربّهم

---

۱. سورهٔ طلاق: ۱۰ و ۱۱.

۲. مراد علامهٔ مجلسی رحمه الله این است که: بیان و تفسیر کلمهٔ «ذکر» که در آیهٔ ۱۰ آمده، کلمهٔ «رسول» است که در آیهٔ ۱۱ آمده است. پس معنای آیه این است: خداوند رسولی را به سوی شما نازل کرده و فرو فرستاده است. معنای نازل کردن و فرو فرستادن رسول، در کلام ایشان به خوبی بیان شده است.

۳. ظاهراً این عبارت علامهٔ مجلسی رحمه الله در مقابل این عبارت است: لمّاکنّا في غایة البعد عن جناب قدسه تعالی و حریم ملکوته، و ماکنّا مرتبطین بساحة عزّه و جبروته فلابدّ أن یکون بیننا و بین ربّنا سفراء و حجب ذوو جهات قدسیّة و حالات بشریّة یکون لهم بالجهات الأولی ارتباط بالجناب الأعلی، بها یأخذون عنه الأحکام و الحکم و

←

وبين سائر الموجودات. فكلّ فيض وجود يبتدأ بهم صلوات الله عليهم ثمّ ينقسم على سائر الخلق. ففي الصلاة عليهم استجلاب للرحمة إلى معدنها، وللفيوض إلى مقسّمها، لتنقسم على سائر البرايا.

هم‌چنین در رساندن سایر فیوضات اِلاهی و کمالات ربّانی، ایشان واسطه میان پروردگارشان و همهٔ مخلوقات می‌باشند؛ پس هر فیض و عنایتی که از سوی خداوند به سوی خلق سرازیر می‌شود، اوّل به ایشان می‌رسد؛ سپس میان دیگر مخلوقات تقسیم می‌شود. بنابر این، صلوات (و سلام) فرستادن بر ائمّه علیهم السلام باعث جلب و کشیده شدن رحمت خداوندی به سوی معدن آن رحمت و جلب فیوضات الٰهی به جانب جایگاه (و محلّ) تقسیم[1] آن فیض‌ها می‌شود تا آن فیوضات از آن‌جا به سایر مخلوقات تقسیم گردد.

در اصول و فروع دین از محمّد و آل محمّد علیهم السلام تبعیّت کنید[2]

ثم اعلموا أنّ الله تعالى لمّا أكمل نبيّه صلّى الله عليه و آله قال: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[3] فيجب علينا بنصّه تعالى متابعة النبيّ صلّى الله عليه وآله في أصول ديننا وفروعه وأمور معاشنا ومعادنا، وأخذ جميع أمورنا عنه.

← يكون لهم بالجهات الثانية مناسبة للخلق، يلقون إليهم ما أخذوا عن ربّهم ... فكذلك في إفاضة سائر الفيوض والكمالات هم وسائط بين ربّهم وبين سائر الموجودات ....

و یا به احتمال بعید در مقابل: أنّهم وسائط فيوض الله تعالى في هذه النشأة و النشأة الأخرى إذ هم القابلون للفيوضات الإلهيّة و الرّحمات القدسيّة و بطفيلهم تفيض الرّحمة على سائر الموجودات ....

۱. این ترجمه بنابر این است که ما مَقْسِمها (یعنی اسم مکان) بخوانیم؛ امّا اگر مُقَسِّمها (یعنی اسم فاعل) بخوانیم معنایش چنین می‌شود: به سوی قسمت کنندهٔ آن فیض‌ها. به هر حال، مقصود از مَقْسِم یا مُقَسِّم، ائمّهٔ معصومین علیهم السلام می‌باشند.

۲. رجوع شود به کتاب: تنزيه المعبود، الخاتمة، الفائدة الأولى: وجوب الرجوع إلى الأئمّه علیهم السلام في الأصول و الفروع.

۳. سورهٔ حشر، آیهٔ ۷.

بعد از آن بدانید که چون خداوند تعالی پیامبرش را [از همه جهت] کامل گردانید (و او را به پیغمبری بر انگیخت) فرمود: «آنچه رسول برای شما آورد (و امر به آن کرد) آن را بگیرید (و قبول کنید و در اعتقاد و عمل به آن ملتزم باشید) و از آنچه شما را از آن نهی نمود، اجتناب نمایید.»

پس به نصّ و تصریح خداوند تعالی در این آیه، بر ما واجب است که در اصول دین و عقاید و فروع آن و در امور معاش و زندگی دنیا، و در امور معاد و آخرتمان از حضرت رسول ﷺ پیروی کنیم، و بر ما لازم است تمامی امور خودمان را از آن حضرت بگیریم.

فوائد

فائدهٔ اوّل: تمسّک به ادلهٔ نقلیّه در عقائد جایز است

شاید به ذهن برخی خطور کند که: اصول دین عقلی است و باید با دلیل عقلی آن‌ها را اثبات کرد، نه تقلیدی که انسان بتواند گفتهٔ دیگران را در آن‌ها بپذیرد و به دلیل شرعی تمسّک کند. با این حال، چرا علامهٔ مجلسی ﵀ فرمود: ما باید در اصول و فروع دین هر دو از حضرت رسول ﷺ تبعیّت کنیم؟

این اشکال ناشی از عدم آشنایی با آیات و روایات است. با مراجعه به آن‌ها و انس گرفتن با روایات، روشن می‌شود که: سخنان امامان معصوم ﵈ در باب اصول دین، تذکرات عقلی است. اصولاً هیچ کس بیش‌تر از قرآن و پیامبر و اهل‌بیت ﵈ مردم را به عقل توجّه نداده‌اند. چه بسیار قرآن کریم مردم را به تعقّل ترغیب و بر ترک تعقّل مذمت کرده چنان‌که فرموده است:

﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾[1]

آیا هنوز هم عقل و فکرتان را به کار نمی‌بندید؟!

---

۱. سورهٔ یس، آیه ۶۲.

و فرموده:

﴿ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[۱]

خدا برای کسانی که عقل را به کار نمی‌بندند، پلیدی (کفر و جهالت) را قرار می‌دهد.

و فرموده:

﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[۲]

بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که (نسبت به شنیدن و گفتن حرف حقّ) کر و لال می‌باشند و (اصلاً در آیات خدا) تعقّل نمی‌کنند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

إنّما يدرك الخير كلّه بالعقل ولا دين لمن لا عقل له؛[۳]

تمام خیر و خوبی با به کار بستن عقل درک می‌شود و کسی که عقلش را بکار نبندد، دین ندارد.

امام صادق علیه السلام فرمود:

حجّة الله على العباد، النبّي والحجّة فيما بين العباد و بين الله، العقل؛[۴]

پیغمبر حجّت خدا بر بندگان است و عقل بین بندگان و خدا حجّت است.»

اصولاً یکی از اهداف بعثت انبیا و وظایف آن‌ها این بوده که مردم را به عقل توجّه دهند چنان‌که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

فبعث فيهم رسله وواتر[۵] إليهم أنبيائه... ويثيروا[۶] لهم دفائن[۷] العقول؛[۸]

---

۱. سورهٔ یونس، آیه: ۱۰۰.

۲. سوره انفال، آیه: ۲۲.

۳. تحف العقول: ۵۴، بحارالانوار ۷۴ / ۱۶۰ حدیث ۱۴۳.

۴. الکافی: ۱ / ۲۵ حدیث ۲۲.

۵. أي تابع واحداً بعد واحد.

۶. أي يهيّجوا، يحرّكوا.

۷. دفائن الأرض، ما اختفي فيها ودفن واستتر.

۸. نهج البلاغه: خطبه ۱، بحار الأنوار ۱۱ / ۶۰ حدیث ۷۰.

پس خداوند فرستادگانش را در میان آن مردم بر انگیخت و پیغمبرانش را پیاپی به سوی آنان فرستاد تا ... گنج‌های پنهان عقل‌ها را (که به سبب غفلت و معصیت و انحراف، مدفون و پنهان شده) بیرون آورند و به کار اندازند.»

پیامبران عقل‌های مردم را بر می‌انگیزانند و بارور می‌سازند تا از احکام عقلی استفاده کنند و با پیروی عقل به سعادت دنیا و آخرت برسند. آن‌ها آمده‌اند تا دلایل عقلی را ـ که بر وجود خداوند و وحدت او و صفاتش دلالت می‌کنند و در عقولْ مستور و نهفته شده‌اند و با آگاهانیدن و تذکّر و اشاره، حجاب‌های عقول برطرف می‌شوند و مردم به آن دلایل می رسند، ـ برای آن‌ها آشکار سازند.

پس مراجعه به قرآن و روایات برای اثبات عقاید، در واقع مراجعه به عقل است و سبب توجه به اندوخته‌های عقلی و آشکار کردن آن‌ها و استدلال کردن به آن‌ها می‌شود.

علامهٔ مجلسی رحمه الله در کتاب شریف حقّ الیقین در جواب اشکال بر استدلال به دلایل شرعی در مباحث عقلی و کلامی و اعتقادی چنین فرموده است: هر گاه عموم علم و قدرت و تنزّه او از ارتکاب امور قبیحه ثابت شد، به معجزه حقّیّت پیغمبران و اوصیای ایشان ثابت می‌شود؛ پس سایر صفات کمالیّه به اخبار ایشان ثابت می‌شود و احتیاج به دلایل عقلیّه نیست.(۱)

باری، هر صفت خداوند که اثبات نبوّت و امامت به آن وابسته است، آن را باید به دلیل عقلی اثبات کرد، مثل: علم و قدرت و... و هر صفتی که اثبات نبوّت و امامت وابسته به آن نیست مثل باقی صفات، اثبات آن به دلیل عقل و نقل هر دو جایز است.(۲)

---

۱. حقّ الیقین: ۸.

۲. برای آگاهی بیش‌تر به: وجود العالم بعد العدم: ۴۸ ـ ۵۱ و ۱۲۰، و تنزیه المعبود: ۱۴۹ ـ ۱۵۱ مراجعه کنید.

الحاصل: بعد إثبات الصانع الواجب تعالى وكونه عالماً وقادراً وصانعاً وصادقاً، وإثبات الرسول صلی الله علیه و آله وكونه معصوماً ببرهان العقل يمكن التمسّك بقولهما على إثبات سائر الصفات الّتي لا تتوقّف عليها إثبات النبوّة.

و بعبارة أخرى: كلّ صفة يتوقّف عليها إثبات النبوّة و الإمامة فلابدّ أن تثبت بدليل العقل كالعلم و القدرة، بخلاف ما

←

فائدهٔ دوّم

مرحوم طبرسی نوری در بحث صفات ثبوتیه خداوند، به هنگام آوردن دلیل بر اثبات حیات، بعد از این که سه دلیل شرعی را ذکر کرده، فرموده است: این سه دلیل اگر چه از ادلّهٔ شرعیّه‌اند لکن از برای موحدان حق‌پرست و مؤمن بما جاء به النبي ﷺ از اقوی ادلّه است بر توقیر و تثبیت ایمان در قلوب ایشان؛ چه در کلام صادر از حق جلّ و علا و کلام صادر از سیّد انبیا و اهل بیت اصفیای او صلوات الله علیهم أجمعین تأثیری است در قلوب مؤمنان که براهین و أدلّهٔ عقلیه، فاقد آن خصوصیت‌اند ـ و ثبوت این دعوی نه به مجادله است، بلکه به مجاهده ـ و از این جهت است که حضرت حق جلّ و علا در مدح اهل ایمان می‌فرماید:

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً ﴾[1]

یعنی: این است و غیر از این نیست که مؤمنان کسانی می‌باشند که اگر متذکّر شوند خدای تعالی را، خائف می‌شود قلوب ایشان به ذکر خداوند، و در وقتی که تلاوت کرده شود آیات قرآنی بر ایشان، زیاد می‌شود ایمان ایشان و آن آیات زیاد می‌نماید ایمان ایشان را.

و در کتاب کفایة الخصام در روایات خاصه از کتاب سلیم بن قیس هلالی نقل کرده

← لا یتوقّف علیه إثباتهما کباقي الأوصاف، فإنّه یجوز إثباتها بالدلیل العقليّ و النقلي کما لا یخفي.

مع أنّ أکثر السمعیّات مشتمل علی شواهد واضحة وبراهین لائحة یهتدي الطالب بالتأمل فیها إلی لبّ المعرفة ... ولا یخفی أنّ الموارد التي تمسّك فیها العلماء بألادلّة السمعیّة في المسائل الکلامیّة أکثر من أن تحصی. وشأن الشارع کما هو بیان الأحکام الفرعیّة کذلك بیان الأحکام الأصولیّة أیضاً من وظیفته، بل هذا الأمر یمتاز بأهمیّة خاصّة، لأنّ شرف العلم بشرف معلومه، وقد قسّموا الأحکام الشرعیّة في أوائل کتب الأصول إلی الأصولیّة الاعتقادیّة والأصولیّة العملیّة والفرعیّة .... (وجود العالم بعد العدم: ۴۹)

۱. سورهٔ انفال: ۲.

است که: حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند که: «یقین من به گفتهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله در هر چیزی زیاده است از یقین من به مشاهده و عیان خودم.»

علامهٔ مجلسی علیه الرحمة در جلد دوم بحار الانوار در مقام اثبات وحدت حق‌تعالی و نفی شریک، تعدادی از أدلّهٔ آن را ذکر می‌کند تا آن‌که می‌فرماید: السابع: الأدلة السمعيّة من الكتاب و السنّة و هي أكثر من أن تحصى و قد مرّ بعضها و لا محذور في التمسّك بالأدلة السمعيّة في باب التوحيد، و هذه هي المعتمد عليها عندي. یعنی: هفتم از ادلّهٔ توحید، کتاب و سنت وارده از اهل بیت عصمت و طهارت است و آن در این باب، بسیار است. و در تمسّک نمودن به ادلّهٔ شرعیه از قرآن و اخبار در مسئله توحید، محذوری و منعی نیست. و آنچه در این باب نزد من قوی و مورد اعتماد است، همین ادلّه است.

الحق کلام متینی فرموده است و از فرمایش حق تعالی در آیهٔ مذکوره و کلام امیرالمؤمنین صلوات الله علیه در حدیث مذکور، متابعت نموده. چه اگر کسی تأمل نماید و بداند که حق‌تعالی، اصدق الصادقین است، و ملاحظه نماید حقیقت قرآن را که منزَل است، و حقیقت منزَل علیه را و ملاحظه نماید طهارت و عصمت او را، هر آینه خواهد یافت که از اَمتن ادلّه بر توحید، همان کلام معجز بیان ایشان است، و لکن با احراز دلالت و سند آن کلام و این‌که آن کلام از فرمایشات ایشان است صلوات الله علیهم أجمعین چنانچه اکثر ادلّه توحید از این قبیل است؛ یعنی: یا از قبیل نصوص و محکمات قرآنیه است و یا از قبیل اخبارات محکمه متواتره و متظافره از اهل عصمت است.

و اعتنا نباید نمود به مزخرفات بعضی از طوایف حکما و صوفیّه که متعبّدند به قواعد و استحسانات منخرمه[۱] که بسیاری از آن‌ها اَوهن از بیت عنکبوت است و مجرّد تخیّلاتی است که به هم بافته اند و بر طبق آن مشی می‌نمایند و نصوص آیات و اخبار را تأویل به خرافات خود می‌نمایند. بلکه نیست طریقهٔ ایشان مگر پشت به کتاب خدا نمودن

---

۱. قواعد و استحسانات منخرمه: نامعقول و آشفته و نامتعادل.

و اعراض کردن از سنّت سیّد المرسلین ﷺ، و آن نیست مگر عدم معرفت ایشان به حقیقت کلام ایشان و معرفت نداشتن به حقّ منزِل و منزَل و منزَل علیه. و لکن بعد از معرفت حقیقت کلام ایشان، از محالات است که حاصل نشود از برای موحّد مؤمن بالله و بما جاء به نبیّه ﷺ کمال جزم و یقین به آنچه بیان فرموده‌اند از اصول دین.[۱]

باری، مضمون سخن ایشان چنین است: دلایل شرعی و نقلی برای موحّدان و مؤمنان از محکم‌ترین دلیل‌ها برای تثبیت ایمان در قلب می‌باشند؛ زیرا کلام خداوند جلیل و پیامبر و اهل بیت علیهم السلام دارای تأثیری است در قلب‌های مؤمنان که برهان‌های عقلی فاقد آن می‌باشند. نیز با توجّه به این‌که خداوند راستگوترین راستگوها است و با تأمّل در حقیقت قرآن که منزَل است و حقیقت منزَل علیه و عصمت و طهارت او، می‌یابیم که کلمات ایشان از استوارترین دلیل‌ها در باب توحید و دیگر ابواب می‌باشد. از همین رو است که خداوند می‌فرماید: «مؤمنان تنها کسانی‌اند که چون خداوند یاد شود، دل‌هایشان ترسان می‌گردد، و چون آیات او بر آن‌ها خوانده شود بر ایمانشان می‌افزاید....»[۲] پس به مزخرفات بعضی از فلاسفه و صوفیه نباید اعتناء کرد؛ چرا که بسیاری از قواعدشان مجرّد تخیّلاتی است که به هم بافته‌اند و طبق آن قواعد، آیات و اخبار را تأویل می‌کنند و این نیست مگر از عدم معرفت این‌ها به حقیقت کلام خدا و اهل‌بیت و معرفت نداشتن به حقِّ منزِل و منزَل و منزَل علیه.

فائده سوّم

پس از اثبات خداوند تعالی و رسالت رسول خدا ﷺ برای کشف حقیقت و شناختِ واقع، بدون شک می‌توان به کتاب و سنّت استدلال کرد، به خصوص برای اثبات اموری که عقل به آن‌ها راه ندارد، چنان‌که گذشت. حال آیا پیش از اثبات خدا

---

۱. کفایة الموحّدین: ۱ / ۲۶۵.

۲. سوره انفال: ۲.

و رسول هم می‌توان به کتاب و سنّت استدلال کرد یا نه ؟

مرحوم آقا جمال خوانساری ﷺ در این باره می‌فرماید: باید دانست که مشهور میان علما این است که در اثبات واجب تعالی و علم و قدرت آن حضرت عزّ و علا ناچار دلیلی باید، و اثبات آن‌ها به شرع معقول نیست؛ زیرا که اثبات صدق نبی موقوف بر ثبوت آن‌ها است. پس اگر اثبات آن‌ها به قول نبی شود، دور لازم می‌آید. امّا در سایر صفات حق‌تعالی، دلیل شرعی هم کافی است.

و بعضی از علما گفته‌اند که: «بعد از مشاهدهٔ معجزات از مدّعی نبوّت، علمِ ضروری به صدق و راستی او حاصل می‌شود. بعد از آن، قول او در تمام اخبار او حجّت خواهد بود (یعنی محتاج به فکر نیست) اگر همه[1] خبر از وجود حق‌تعالی و علم و قدرت او باشد.» و این قول نزد فقیر بعید نیست.[2] و اکتفای پیغمبران به اظهار ایمان هر که ایمان می‌آورد، بعد از مشاهده [معجزه پیامبر]، بی تفتیش دلیل و برهان و تلقین آن [از جانب پیامبر]، شاهد بر این می‌تواند بود. نهایت، بهتر آن است که اثبات آن سه مطلب به دلیل عقلی بشود، و در سایر مطالب به دلیل شرعی اکتفا می‌توان کرد.[3]

---

۱. در نسخهٔ چاپ شده کتاب مبدأ و معاد، همین‌طور آمده؛ ولی ظاهراً صحیح آن چنین است: اگر چه هم.

۲. چنان‌که علامهٔ مجلسی ﷺ در مرآة العقول (۱ / ۲۷۷ ـ ۲۷۸) در بیان استدلال بر وجود خداوند می‌فرماید: إخبارهم (اي الأنبياء والأوصياء) بوجوده تعالى مع قطعنا بصدقهم بسبب ظهور خوارق العادات على أيديهم؛ فانّ المعجزة في نفسها يفيد القطع بصدق صاحبها، ولا حاجة إلى الدليل على أنّها [لا] تجري في يد كاذب، ولا يتوقّف تصديق صاحبها على إثبات الواجب كما صرّح به جماعة.

نیز در کتاب حقّ الیقین، صفحهٔ ۵، در ضمن ادلّه‌ای که برای اثبات حق تعالی ذکر کرده، فرموده است: دلیل سیّم معجزاتی است که از پیغمبران و اوصیای ایشان ظاهر گردیده ـ مانند: عصا را اژدها کردن و دریا را شکافتن و مرده را زنده کردن و کور را بینا کردن و ماه را به دو نیم کردن و آب بسیار از میان انگشتان یا از سنگ کوچک جاری ساختن و امثال این‌ها ـ چه بر هر عاقلی ظاهر است که این‌ها فوق طاقت بشر است. پس باید خدایی باشد که این‌ها را برای اظهار حقیّت ایشان بر دست ایشان جاری گرداند.

صاحب کتاب کفایة‌الموحّدین هم در بحث اثبات صانع به عنوان دلیل نهم (۱ / ۲۷) با معجزات انبیا و اوصیا، بر اثبات صانع عالم استدلال کرده است. پس طبق این نظر، استدلال به معجزه، توقّف بر اثبات صانع ندارد.

۳. رسالهٔ مبدأ و معاد: ۱۱ ـ ۱۲.

بنا بر این، از آن‌جا که معجزه دلیل عقلی است و قرآن هم معجزه پیامبر است و بر نبوّت و صداقت او و درستی آنچه آن حضرت آورده، دلالت می‌کند،[1] به کتاب و سنّت پیش از اثبات خدا و رسول هم می‌شود استدلال کرد. این مطلب هم مستلزم دور نیست. بر فرض که این را هم قبول نکنیم، حداقل قرآن می‌تواند مرشد و هادی و راهنمای عقل باشد.

فائده چهارم

برای برداشت درست معارف و مطالب از ثقلَین (قرآن و عترت) رعایت چند امر بایسته و الزامی است:

۱. ابتدا باید ذهن را از معانی اصطلاحی جدید، خالی و فارغ ساخت و به این توجه کرد که از قرآن و حدیث چه برداشت می‌شود؛ چرا که این معانی اصطلاحی پس از دوران نزول قرآن و بیش‌تر در دوره به وجود آمدن فرقه‌های مذهبی و مکاتب کلامی و فلسفی و دوران ترجمه آثار بیگانگان، وارد و ایجاد و پیدا شده است.

۲. در مطالب اعتقادی به مدارک و احادیثی اعتماد کنیم که:

الف: به صدور آن‌ها از معصوم، علم و اطمینان داریم. بنا بر این، در اعتقادات به خبرهای واحدی که به صدور آن‌ها علم و اطمینان نداریم نمی‌شود اعتماد کرد و به مضمون آن‌ها معتقد شد.

آیات و روایاتی بر این مطلب دلالت دارند که برخی از آن‌ها را می‌آوریم. خداوند تعالی می‌فرماید:

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[2]

از آنچه به آن علم نداری، پیروی مکن.

---

۱. خلاصه، پیامبر با معجزهٔ خود، نبوّت خویش و صحّت هر چه را آورده ثابت می‌کند. چرا که معجزهٔ حضرت فقط برای اثبات پیغمبری خودش نبوده است؛ زیرا وقتی نبوّتش با معجزه ثابت شد، هر چه ایشان از جانب حق تعالی آورده هم اثبات می‌گردد. این مطلب هم مستلزم دور نیست.

۲. سورهٔ یونس: ۳۶.

و نیز می‌فرماید:

﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾[۱]

و بیش‌تر مردم، جز از گمان و ظن، پیروی نمی‌کنند؛ [این در حالی است که] گمان، هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد و به حق نمی‌رساند.

در روایت هم آمده که زراره از امام باقر علیه السلام پرسید:

ما حقّ الله على العباد؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون؛[۲]

حق خداوند بر بندگان چیست؟ فرمود: آنچه می‌دانند بگویند و نزد آنچه نمی‌دانند توقف کنند و از گفتن باز ایستند.

و از حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام چنین نقل شده است:

ليس لك أن تتكلّم بما شئت، لأنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[۳]

حق نداری و جایز نیست که هر چه خواستی بگویی؛ زیرا خداوند عزیز و جلیل می‌فرماید: از آنچه به آن علم نداری، پیروی مکن.

ب: دلالت آن‌ها روشن و واضح باشد. بنا بر این، به روایات مجمل و متشابه و منسوخ نمی‌شود تمسّک کرد.[۴]

---

۱. سورهٔ یونس: ۳۶.

۲. اصول کافی: ۱ / ۴۳، حدیث ۷، باب النّهي عن القول بغير علم؛ بحار الانوار: ۲ / ۱۱۳، حدیث ۲، باب ۱۶ النهي عن القول بغير علم و الإفتاء بالرأي.

۳. وسائل الشيعة: ۲۷ / ۳۰، حدیث ۳۳۱۳۵، باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين علیهم السلام؛ بحار الانوار: ۷۱ / ۱۹۳، حدیث ۱۶.

۴. باید برای کشف مقصود از عبارات مجمل و متشابه، به محکمات قرآن و حدیث رجوع کرد. نیز در هر جایی که ظاهر کلامی بر خلاف مسلّمات و ضروریّات عقول بود، کشف می‌کنیم که آن ظاهر مراد ←

قرآن و روایات بر این مطلب، دلالت دارند. خداوند می‌فرماید:

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾[1]

او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد؛ بعضی از آن، آیات محکم است که آن‌ها اصل این کتاب می‌باشند و بعضی دیگر آیات متشابه است. امّا آن‌ها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال متشابه می‌روند، و به تأویل کردن آن، در دین شبهه و فتنه پدید می‌آورند.

امام رضا علیه السلام هم فرموده‌اند:

من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم. ثمّ قال علیه السلام: إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن و محكماً كمحكم القرآن. فردّوا متشابهها إلى محكمها و لا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا؛[2]

هر کس متشابه قرآن را به محکمش برگرداند، به راه راست هدایت شده است. سپس فرمودند: اخبار ما هم مانند قرآن، متشابه و محکم دارد. پس اخبار متشابه را به اخبار محکم برگردانید و از احادیث متشابه بدون توجّه به اخبار محکم پیروی ننمایید که گمراه می‌شوید.

ج: با محکمات قرآن کریم، و احادیث متواتر و سنّت قطعی و مسلّم، و عقل فطری سلیم، مخالفتی نداشته باشد. پس اگر روایتی با این‌ها مخالفت و مباینت داشت، ردّ و تکذیب می‌شود.

← نیست، یا اساساً صادر نشده است، مگر این‌که معلوم الصدور باشد که در این صورت باید در معنی ظاهر تصرّف نمود. مخالفت بزرگان فلاسفه و ...، موجب دست برداشتن از ظاهر کلمات نمی‌گردد.

۱. سورهٔ آل عمران: ۷.

۲. عيون أخبار الرضا علیه السلام: ۱ / ۲۹۰، حدیث ۳۹، باب فيما جاء عن الإمام علي بن موسى علیهما السلام من الأخبار المتفرّقة؛ بحار الأنوار: ۲ / ۱۸۵، حدیث ۹.

روایاتی بر این مطلب دلالت دارد؛ از جمله: در حدیث وارد شده که رسول‌خدا ﷺ فرمودند:

أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله؛[1]

ای مردم، سخنانی که به نقل از من به شما رسیده است، اگر با کتاب خدا موافق و هماهنگ بود من آن را گفته‌ام، و اگر با کتاب خدا مخالف بود من آن را نگفته‌ام [و بر من بسته‌اند.]

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى و سنّة نبيّنا محمّد ﷺ؛[2]

سخنانی که با کلام خدای تعالی و سنّت قطعی پیغمبر ما ﷺ مخالف و ناسازگار است و با بستن به ما نقل شده، نپذیرید.

احادیث در ردّ و نپذیرفتن حدیثی که مخالف کتاب خداوند و سنّت قطعی است، بسیار می‌باشد.

نیز خداوند در باره کسانی که عقل سلیم و فطری خدادادی را به کار نمی‌بندند، می‌فرماید:

﴿ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[3]

خداوند بر کسانی که نمی‌اندیشند پلیدی را قرار می‌دهد.

و می‌فرماید:

﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[4]

بدترین جنبندگان نزد خدا، افراد کر و لالی هستند که اندیشه و تعقّل نمی‌کنند.

---

۱. اصول کافی: ۱ / ۶۹، حدیث ۵، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب؛ بحار الأنوار: ۲ / ۲۴۴، حدیث ۴۹.

۲. رجال الکشی: ۲۲۴، شماره ۴۰۱ في المغيرة بن سعيد؛ بحار الانوار: ۲ / ۲۵۰، حدیث ۶۲.

۳. سورهٔ یونس: ۱۰۰.

۴. سورهٔ انفال: ۲۲.

حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام فرمود:

إنّ لله علی النّاس حجّتَیْن حجّةً ظاهرةً و حجّةً باطنةً، فأمّا الظاهرة فالرّسل و الأنبیاء و الأئمّة ـ علیهم السلام ـ و أمّا الباطنة فالعقول؛[۱]

خدای را بر مردم دو حجّت است: حجّتی آشکار و حجّتی پنهان. امّا حجّت آشکارش، همان رسولان و پیامبران و امامان می‌باشند، و امّا حجّت پنهانش، عقل‌های مردم است.

روشن است که دو حجّت خداوند با هم تخالف و تعارض و تباین ندارند. پس اگر چیزی از قول حجّت‌های ظاهری خداوند نقل شد که با حجّت باطنی خداوند مخالفت و مباینت داشت، دانسته می‌شود که آن را حجّت‌های ظاهری خداوند نگفته‌اند.

از آیات و روایات فراوانی که در مورد عقل آمده، برداشت می‌شود که باید از عقل پیروی کنیم و مطلب خلاف عقل سلیم را نپذیریم.[۲]

در پایان بحث، این تذکّر لازم است که اگر حدیثی نه چنین مخالفتی داشت که موجب طرح و تکذیب آن شود و نه معلوم الصدور و معلوم الدّلاله بود که موجب اخذ و التزام و اعتقاد به مفاد آن شود، باید آن را در بوتهٔ اجمال و احتمال گذاشت؛ یعنی باید در مورد آن توقّف کرد و اظهار نظر قطعی نکرد و چنین حدیثی که منتسب به اهل‌بیت علیهم السلام است، علم آن را به خود اهل‌بیت علیهم السلام واگذاشت.[۳]

پس لازم نیست که آن را ردّ و تکذیب کنیم و نه هم به ظاهرش تعبّداً التزام قطعی پیدا کنیم و نه آن را با زور تأویل و توجیه، با انظار جمعی از عرفا و فلاسفه هماهنگ

---

۱. اصول کافی: ۱ / ۱۶، حدیث ۱۲، کتاب العقل والجهل؛ بحار الانوار: ۱ / ۱۳۷، حدیث ۲۹.

۲. مانند این احادیث که در باره عقل وارد شده است: «انما یدرك الخیر کلّه بالعقل، و لا دین لمن لا عقل له» و «العقل دلیل المؤمن» و «استرشدوا العقل ترشدوا، و لا تعصوه فتندموا» و «یعرف به الصادق علی الله فیصدّقه، و الکاذب فیکذّبه» و «والحجة فیما بین العباد و بین الله العقل» و غیرها من الاحادیث.

۳. بلی اگر حدیث در مورد فروعات فقهی و احکام عملی باشد، بحث دیگری دارد که در کتب اصول فقه بیان شده است.

و موافق نشان دهیم. از حضرت صادق ﷺ نقل شده که فرمودند:

لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا؛[۱]

اگر بندگان به هنگام جهالتشان نسبت به چیزی، توقف کنند و انکار نکنند، کافر نشوند.

نیز از آن حضرت نقل شده که فرمودند:

لا تكذبوا بحديث أتاكم به مرجئي و لا قدري و لا خارجي نسبه إلينا فانّكم لا تدرون لعلّه شيء من الحقّ فتكذبوا الله عزّوجلّ فوق عرشه؛[۲]

حدیثی راکه فردی از فرقه مرجئه یا قدریه و یا خوارج برای شما آورد و آن را به ما نسبت داد، تکذیب نکنید؛ زیرا شما [درستی و نادرستی آن را] نمی‌دانید. شاید آن حدیث که تکذیبش کرده‌اید، چیزی از حق را بیان کرده باشد که در نتیجه شما خدا را تکذیب کرده‌اید.

ظاهراً این دو حدیث ما را از تکذیب چنان حدیثی باز می‌دارد؛ نه این که آن را تصدیق کنیم و به مضمونش ملتزم شویم. چرا که مورد حدیث جایی‌است که ما نسبت به آن علم نداریم.

قرآن و عترت، جانشینان پیغمبر

وأنّه ﷺ أودع حكمه ومعارفه وأحكامه وآثاره وما نزل عليه من الآيات القرآنيّة والمعجزات الربّانيّة، أهل بيته صلوات الله عليهم، فقال بالنصّ المتواتر: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي.

---

۱. اصول کافی: ۲ / ۳۸۸، حدیث ۱۹ باب الکفر؛ بحار الانوار: ۲ / ۱۲۰، حدیث ۳۱، باب ۱۶ النهي عن القول بغير علم.

۲. علل الشرایع: ۲ / ۳۹۵، حدیث ۱۳؛ بحار الانوار: ۲ / ۱۸۷، حدیث ۱۶، باب ۲۶ ـ أنّ حديثهم ﷺ صعب مستصعب.

لن يفترقا حتّى يردا عَلَيّ الحوض.»

و (نیز بدانید که) حضرت رسول‌خدا ﷺ حکمت‌ها و معارف و احکام (الٰهی) و آثارش و آیات قرآنی و معجزات ربّانی را که بر او نازل شده بود، به اهل بیت خود ـ که صلوات و درود خدا بر آن‌ها باد ـ سپرد، و در این باره، طبق حدیث متواتر ثقلین (یعنی حدیثی که مشهور و قطعی است و کسی آن را انکار نکرده) فرمود:

به درستی که من در میان شما (پس از خود) دو چیز گرانبها (و دو امانت بسیار با ارزش و سنگین) به‌جا می‌گذارم: کتاب خداوند و عترت و اهل بیتم. این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند (یعنی بر خلاف یکدیگر سخن نمی‌گویند) تا این‌که در کنار حوض کوثر پیش من آیند (و با من ملاقات کنند. پس همانطور که پیروی از قرآن واجب و ضروری است، اطاعت و پیروی از اهل بیت علیهم‌السلام هم لازم و ضروری است).

فائده

در باره این حدیث و سند و دلالت و مفاد آن به این مدارک رجوع شود:

۱ـ حق اليقين علامهٔ مجلسی رحمه‌الله: ۲۸۲.

۲ـ مرآة العقول ۳ / ۲۳۱ ـ ۲۳۶.

۳ـ بحار الأنوار ۲۳ / ۱۰۶ ـ ۱۶۲ باب فضائل اهل‌البيت علیهم‌السلام و النّص عليهم جملةً من خبر الثقلين.

۴ـ فضائل الخمسة من الصحاح الستّة ۲ / ۵۲ ـ ۶۳.

۵ـ المراجعات: ۱۹، المراجعة: ۸.

۶ـ تشييد المراجعات و تفنيدالمكابرات ۱ / ۹۲ ـ ۱۱۲، المراجعة ۸.

۷ـ مصباح الهداية، سيد علی موسوی بهبهانی: ۸۱ ـ ۹۰.

۸ـ الأربعون حديثاً في اثبات امامة أمير المؤمنين علیه‌السلام، الشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزی البحرانی: ۶۷ ـ ۷۱.

۹ـ الأربعين في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، محمد طاهر بن محمد حسين القمى: ۳۶۲ـ۳۶۷.

۱۰ـ غاية المرام: ۲۱۱ـ۲۳۴.

۱۱ـ شبهای پیشاور: ۲۲۴ـ۲۲۵ و ص: ۴۹۲.

۱۲ـ تحفة الشاهين در مناقب مولا امير المؤمنين عليه السلام: ۶۳ـ۷۴.

پس از مراجعه به اسناد و مدارک این حدیث و تأمّل در متن و معنای آن، ظاهر می‌شود که حدیث ثقلین از محکم‌ترین أدلّهٔ امامت و خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام می‌باشد.

بلکه ـ به فرض محال ـ اگر برای شیعه غیر از حدیث ثقلین، دلیل دیگری بر خلافت امیرالمؤمنین علی علیه السلام نبود، این حدیث برای اثبات حقانیت آن‌ها و ابطال مذهب عامّه کافی بود.[۱]

علامهٔ مجلسی رحمه الله در حقّ الیقین می‌نویسد: هر گاه در هنگام رحلت، حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرماید که: «من می‌روم و به عوض خود دو چیز در میان شما می‌گذارم» پس دست حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را بگیرد و فرماید که: «این با قرآن است و از یکدیگر جدا نمی‌شوند» صریح است در آن‌که لفظ و معنی قرآن با اوست و مفسّر قرآن اوست و قرآن شهادت بر حقیّت او می‌دهد و متابعت قرآن بدون متابعت او روا نیست. و بعد از آن بر سبیل تأکید فرماید که: «در قیامت از ایشان سؤال خواهم کرد که چگونه رعایت ایشان کرده‌اید.»

هر عاقل که در این حدیث تأمّل نماید و تعصّب نورزد، می‌داند که این نصّ صریح است بر خلافت، قطع نظر از آن‌که اعلمیّت ثابت می‌شود و آن کافی است از برای اولویّت به امامت.[۲]

در جای دیگری نوشته است: احادیث ثقلین و مثل آن‌ها که دلالت می‌کند بر آن‌که حضرت رسول صلی الله علیه و آله امر به متابعت قرآن و اهل‌بیت نموده و فرموده که: «این‌ها از

---

۱. حقیر رساله‌ای جداگانه در باب حدیث ثقلین نوشته و اخبار فریقین را با اقرار علمای عامه به دلالت این حدیث بر مدعای امامیّه آورده‌ام. برای آگاهی بیش‌تر به آن‌جا رجوع شود.

۲. حق الیقین: ۷۴ در اثبات امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در ذیل آیهٔ نهم.

یکدیگر جدا نمی‌شوند تا روز قیامت.» و مخالفان، خلفای ایشان منقرض شده‌اند و به خلافت احدی از اهل‌بیت قائل نیستند.

و ائمّهٔ اسماعیلیّه اگر باشند، فاسق ملحدی چندند که در ظاهر تابع سلاطین‌اند و به فسق و فجور و انواع معاصی معروف‌اند، و هیچ عاقلی تجویز امامت ایشان نمی‌کند.

و زیدیّه نیز در اصول دین خود متمسّک به حجّتی نیستند و به اعتقاد ایشان، هر فاطمی نَسَبی که خروج به سیف کند امام است....[۱]

نیز در *بحارالانوار* می‌نویسد: المراد بعدم افتراقهما أنّ لفظ القرآن کما نزل و تفسیره و تأویله عندهم، و هم یشهدون بصحّة القرآن و القرآن یشهد بحقیّتهم و إمامتهم، و لا یؤمن بأحدهما إلاّ من آمن بالآخر؛[۲] مراد از جدا نشدن قرآن و عترت این است که: لفظ قرآن همان‌طور که نازل شده و تفسیر و تأویلش، نزد ائمّه علیهم‌السلام است، و آن‌ها به صحّت قرآن گواهی می‌دهند و قرآن هم به حقیّت و امامت آن‌ها گواهی می‌دهد، و به یکی از آن دو ایمان ندارد مگر کسی که به دیگری هم ایمان داشته باشد. (پس هر کس به اهل بیت علیهم‌السلام ایمان نیاورده باشد، به قرآن هم ایمان ندارد.)

در کتاب شریف *مرآة العقول* ایشان آمده است: جدا نشدن قرآن و عترت از هم، چند معنی دارد:

۱. منظور استمرار و همیشه بودن عترت است تا روز قیامت به گونه‌ای که هیچ زمانی نخواهد آمد که قرآن در آن زمان باشد ولی عترت نباشد. عکس این هم درست است؛ یعنی هیچ زمانی نخواهد آمد که عترت باشد ولی قرآن نباشد.

۲. منظور استمرار ارشاد و هدایت و راهنمایی عترت است به گونه‌ای که مایه نگهداری از ضلالت و گمراهی باشد.

۳. مقصود موافقت و هماهنگی و سازگاری و اختلاف نداشتن قرآن و عترت است

---

۱. حق الیقین: ۲۸۲ در بیان امامت سایر ائمّه علیهم‌السلام، طریق اوّل، قسم دوم.

۲. بحار الأنوار ۲۳ / ۱۲۶.

و این‌که هیچ یک بر خلاف دیگری حکم و نظریه‌ای نمی‌دهد و آن‌ها به تمام کتاب علم دارند و در هیچ چیز با آن مخالفت نمی‌نمایند. این معنا، عصمت عترت را در بر دارد.

۴. همهٔ کتاب به ترتیب نزول، هم لفظ و هم معنایش، نزد آن‌ها است و آن‌ها عالم به ظاهر و باطن قرآنند؛ بلکه آن‌ها قرآن حقیقی‌اند؛ زیرا الفاظ و معانی و اسرار قرآن در ارواح آن‌ها نقش بسته و آن‌ها متّصف و متخلّق به صفات نیک و اخلاق نیکو که در قرآن بیان شده، می‌باشند. همین نکته، رمز صدور این روایت است که: «اخلاق پیامبر، تجسّم قرآن بود» و این روایت که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «من قرآن ناطق می‌باشم»....[۱]

۵. منظور جدا نشدن آن دو در لزوم ایمان به هر دو است و این‌که ایمان به یکی از آن دو بدون ایمان به دیگری نفعی نمی‌دهد، و معرفت یکی از آن دو جز با معرفت دیگری حاصل نمی‌شود.

۶. کتاب، شاهد و گواه حق بودن عترت است و بر امامت آن‌ها دلالت دارد، و آن‌ها هم مفسّر کتاب و شاهد و گواه راستی و استواری مضامین آن و نیازمند آن می‌باشند. پس هر یک از قرآن و عترت به دیگری نیاز دارند و مردم هم به هر دو با هم نیاز دارند. از همین رو است که خداوند قرآن را مجمل و سربسته نازل کرده و اهل‌بیت و عترت را مفسّر و شارح آن قرار داده است....[۲]

---

۱. می‌فرماید: و رابعها: كون جميع الكتاب عندهم على ترتيب النزول لفظاً و معنى، و كونهم عالمين بجميع علم القرآن ظهراً و بطناً بل هم القرآن حقيقة لانتقاش نفوسهم المقدّسة بلفظ القرآن و معانيه و أسراره و اتّصافهم بصفات القرآن و أخلاقه. و هذا سرّ ما روي: «أنّ النبيّ ـ صلى الله عليه و آله و سلّم ـ كان خلقه القرآن» و ما قاله أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ «أنا كلام الله الناطق» و به يمكن الجمع بين ما ورد: «من كون القرآن أفضل منهم» و «كونهم أفضل من القرآن» بأن يكون المعنى حينئذ: أنّ جهة كونهم قرآناً، و كونهم عالمين بجميع علومه، أرجح من سائر جهاتهم و قد حقّقنا ذلك مفصّلاً في كتاب عين الحياة.

۲. مرآة العقول: ۳/۲۳۵.

ایشان می‌فرماید: و سادسها: كون الكتاب شاهداً على حقيّتهم دالّاً على إمامتهم و كونهم مفسّرين للكتاب، شاهدين على حقيقة مضامينه، و كونهم محتاجين إلى الكتاب، فكلّ منهما محتاج إلى الآخر، و الناس محتاجون

←

خلاصه این‌که: حدیث ثقلین نصّ در خلافت و امامت امیرالمؤمنین و اولاد معصوم آن حضرت است و نصّ صریح در این است که: متابعت آن‌ها لازم است و آن‌ها از حق و قرآن جدا نمی‌گردند چنان‌که حق و قرآن هم از آن‌ها جدا نمی‌شوند، و تمسّک به آن‌ها عین هدایت، و تخلّف از آن‌ها عین ضلالت و گمراهی است.

واضح است که اگر پادشاهی به مردم خود بگوید که: «من از میان شما می‌روم و به جای خود، فلان شخص و فلانی را می‌گذارم که آن دو به جای من در میان شما باشند و جانشین من باشند» هیچ کس در خلافت و وصایت آن دو شک نمی‌کند. همین کلام را رسول خدا صلّی الله علیه و آله به تمام امّت خود در جاهای گوناگون و نزدیک وفات خود فرموده است.

بنا بر این، تفسیر و تأویل و توجیه این خبر متواتر به ترغیب امّت به محبّت اهل بیت علیهم السلام نه خلافت و امامت آن‌ها، جز از روی تعصّب و لجاجت و... چیز دیگری نیست؛ زیرا در این احادیث بیان شده که تمسّک و توسّل به آن‌ها مایهٔ هدایت و تخلّف از آن‌ها باعث ضلالت و هلاکت است و ایشان از قرآن جدا نمی‌شوند و قرآن هم از آن‌ها جدا نمی‌شود، و روشن است که این مطالب با وجوب متابعت و لزوم اقتدا سازگار است و با صرف ترغیب به محبّت نمی‌سازد.

نیز اگر مقصود آن حضرت، ترغیب و تحریص به محبّت باشد، باید به همین معنا هم دربارهٔ قرآن ملتزم شد که مراد ترغیب و تحریص به محبّت و تعظیم و تجلیل قرآن است، نه وجوب تمسّک به قرآن و حجیّت آن؛ چون محتوا و مضمون حدیث ثقلین یک مضمون و معنی است، و این محتوا و مضمون واحد به هر دو به طور یکسان و به صورت اسم و ضمیر مثنّی، اسناد داده شده است. و بسیار واضح است که این معنا در مورد قرآن اشتباه و نادرست می‌باشد به حدّی که مخالفان هم آن را قبول ندارند و آن

← إلیهما معاً، فلذا أنزل الله الکتاب مجملاً، و جعل أهل‌البیت علیهم السلام مفسّرین له، حاکمین به، إذ لیس الکتاب ناطقاً ینطق بما فیه و یحکم بما یتضمّنه، فلابدّ من ناطق ینطق عن الکتاب و یحکم بما فیه، و یحمل الناس علی العمل به، و یفسّره لهم، و علی هذا المعنی دلّ أکثر الأخبار.

را به معنی وجوب تمسّک به قرآن و حجّیت آن می‌دانند.

علاوه بر آن، ارادهٔ وجوب تمسّک ـ از این حدیث شریف ـ نسبت به قرآن، و ترغیب و تحریص به محبّت نسبت به اهل‌بیت ﷺ هم صحیح نیست؛ زیرا استعمال لفظ واحد در اکثر از معنی واحد است و آن به اقرار مخالفان، باطل است.(۱)

باری، اگر بنا باشد کلامی چنین صریح و واضح و روشن، این چنین تأویل و توجیهِ نادرستی بپذیرد، دیگر کلام صریحی وجود نخواهد داشت و از هیچ کلامی نباید قطع پیدا کرد؛ چون در مورد هر کلامی ممکن است گفته شود: شاید مراد متکلّم در این کلام فلان معنا باشد. پوشیده نیست که این‌گونه مخالفت با این کلام صریح و واضح، و إبداع احتمالی بعید و توجیهی رکیک، جز تعصّب، لجاجت و خروج از عقل و دین و انصاف نیست.

حاصل کلام این است که از این حدیث شریف فهمیده می‌شود که: قرآن و اهل‌بیت ﷺ از هم تخلّف نمی‌کنند؛ پس هر طرف که قرآن می‌رود، اهل‌بیت هم می‌روند و هر طرف که اهل‌بیت می‌روند، قرآن هم می‌رود و به اندازهٔ خردلی تخلّف از هیچ جانب نیست.

شاید به ذهن کسی چنین برسد که: به مقتضای حدیث ثقلَین، همان‌طور که تمسّک به عترت صحیح است، هم‌چنین تمسّک به کتاب خدا هم صحیح است؛ زیرا کتاب خدا هم مانند عترت، حجّت و خلیفه در میان امّت قرار داده شده، و به همین جهت بود که گفته شد: کتاب خدا ما را بس است.

این برداشت از حدیث، از عدم آشنایی تفصیلی با قرآن و سبک و شیوه بیان آن ناشی می‌شود. با مراجعه به قرآن به روشنی فهمیده می‌شود که قرآن کتابی است کلّی و مجمل و بیش‌تر به کلیات دین پرداخته و از تفصیل و شرح و بیان جزئیّات خود داری

---

۱. چنین استعمالی، آن هم بدون قرینه، مستهجن است به ویژه آن‌جا که گوینده در مقام وصیّت و سفارش به گروهی تا قیامت باشد.

کرده است. از همین رو است که خداوند در زمان پیامبرش، توضیح و تبیین آن را بر دوش او گذاشت چنان‌که فرمود:

﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[۱]

«و این قرآن را به سوی تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی.»

بنا بر این، با تمسّک به قرآن به تنهایی، هرگز از گمراهی و ضلالت در امان نمی‌مانیم و نیز روشن می‌شود که شعار «کتاب خدا ما را بس است» خلاف خود قرآن است.

از آن‌جا که نیاز بشر به دین و معارف آن، همیشگی، و قرآن هم آخرین کتاب آسمانی و اسلام هم کامل‌ترین و آخرین دین الهی است، خداوند برای رفع این نیاز چاره سازی و علاجی کرده و جانشینانی برای پیامبرش قرار داده و رسول خدا ﷺ هم از جانب خداوند این منصب تشریح و تبیین قرآن و دین را به عهده آن‌ها گذاشته و علم خود را به آن‌ها سپرده و در احادیث فراوانی و از جمله همین حدیث ثقلَین این مطلب را فرموده و آن‌ها را معرّفی کرده است. بنا بر این، با توجّه به این‌که علم کتاب و قرآن نزد آن‌هاست و به این جهت در حدیث آن دو را مصاحب و قرین هم قرار داده و فرموده: «از هم جدا نمی‌شوند تا در کنار حوض بر من وارد شوند» قرآن به تنهایی حجّت و خلیفه در میان امّت نیست، بلکه لازم و ضروری است برای آن مفسّر و مبیّنی باشد که آن را تفسیر و تبیین نماید، و مفسّر و مبیّن آن جز عترت علیهم السلام نیستند، چنان‌که خود حدیث ثقلَین بر این مطلب دلالت دارد.[۲]

امام سجّاد علیه السلام در ضمن دعایی از صحیفه در این باره فرموده‌اند: بار خدایا، قرآن را بر پیغمبرت محمّد ﷺ به طور مجمل فرستادی، و علم عجایب آن را به طور کامل به

---

۱. سوره نحل: ۴۴.

۲. علاوه بر این، اگر در عبارت حدیث تأمّل و دقّت شود، معنای مذکور هرگز به ذهن نمی‌آید؛ زیرا در عبارت حدیث آمده که: «ما إن تمسّكتم بهما...، مادامی که به آن دو چنگ زنید و تمسک کنید هرگز گمراه نمی‌شوید» نه این‌که «ما إن تمسّكتم بأحدهما، مادامی که به یکی از آن دو تمسّک کنید هرگز گمراه....»

او الهام نمودی، و ما را وارثان تفسیر و علم تفصیلی آن قرار دادی، و بر کسانی که جاهل به علم کتاب‌اند برتری بخشیدی ...![1]

باری، این حدیثِ متواتر میان خاصه و عامه، بر چند امر دلالت دارد:

۱. عترت علیهم السلام افضل مردم و بهترین آن‌ها بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند.

۲. همه مردم به عترت علیهم السلام نیاز دارند؛ ولی ایشان از مردم بی‌نیازند.

۳. عصمت عترت علیهم السلام.

۴. علم ایشان به تمام کتاب.

۵. خلافت و جانشینی عترت علیهم السلام از خدا و رسول.

۶. منحصر بودن امامت به آن‌ها.

۷. هدایت یافتن با تمسّک به عترت علیهم السلام.

۸. خالی نبودن زمین از عترت تا روز قیامت.[2]

و قد ظهر من الأخبار المستفيضة أنّ علم القرآن عندهم صلوات الله عليهم و هذا الخبر المتواتر أيضاً يدلّ عليه.

(علاّمهٔ مجلسی رحمه الله در مقام بیان این که علم دین را از امامان علیهم السلام بگیرید، می‌فرماید): و به تحقیق از احادیث مستفیض[3] (و مشهور) ظاهر شده که

---

۱. اللّهمّ إنّك أنزلته على نبيّك محمّد صلّى الله عليه و آله مجملاً و ألهمته علم عجائبه مكمّلاً، و ورّثتنا علمه مفسّراً، و فضّلتنا على من جهل علمه و قوّيتنا عليه لترفعنا فوق من لم يطق حمله ... صحیفهٔ سجّادیه، دعاوه عند ختم القرآن، شماره ۴۲.

۲. علامه سیّد علی بهبهانی رحمه الله در کتاب مصباح الهداية في إثبات الولاية، صفحه ۸۲، این امور هشت‌گانه را بیان کرده و توضیح داده‌اند. به آن‌جا رجوع شود.

۳. خبر مستفیض، خبری است که: راویان آن، که از معصوم روایت می‌کنند، از چند تن بیش‌تر باشند، ولی به حدّ تواتر نرسند. بعضی گفته‌اند: راویان اصلی (یعنی طبقهٔ اول که از معصوم روایت می‌کنند) باید بیش از سه تن باشند تا خبر به استفاضه و شهرت متّصف گردد. ولی ظاهراً منظور مؤلّف محترم از مستفیض، معنای لغوی آن است، نه اصطلاحی؛ چرا که احادیثی که بر این مطلب دلالت دارند، متواتر می‌باشند. علاوه بر آن‌ها، همین حدیث ثقلین به تنهایی بر مطلب مورد نظر دلالت دارد که متواتر می‌باشد.

علم و دانش قرآن (به تمام و کمال) نزد اهل بیت پیغمبر ـ که صلوات و درود خدا بر آن ها باد ـ است.[1] و همین حدیث متواتر و قطعی ثقلَین نیز، بر این مطلب دلالت دارد (و دلیل و گواه است بر این‌که علم قرآن نزد ایشان است.)

عمل به اخبار اهل‌بیت علیهم‌السلام تنها راه نجات

ثمّ إنّهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا أخبارهم؛ فليس لنا في هذا الزمان إلاّ التمسّك بأخبارهم و التدبّر في آثارهم.

(دانستی که خداوند مردم را به پیروی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در همه چیز امر فرموده و آن حضرت نیز مردم را به پیروی از قرآن و عترت امر فرموده و نیز دانستی که علم قرآن هم نزد عترت است. حال) حضرات ائمّه علیهم‌السلام (هم بعد از خودشان) احادیث‌شان را در میان ما به‌جا گذاشته‌اند؛ پس در این زمان راهی و چاره‌ای (برای رسیدن به معارف حق و صحیح) برای ما نیست مگر این‌که به احادیث ایشان چنگ زنیم و در آثار و اخبارشان تفکّر و اندیشه کنیم. (یعنی وظیفهٔ حتمی و لازم ما در این زمان، تمسّک به اخبار اهل بیت علیهم‌السلام و تدبّر در آثار آن‌ها است.)

---

۱. در بحارالانوار: ۲۳ / ۱۸۸ ـ ۲۰۵ باب ۱۰ (إنّهم علیهم‌السلام أهل علم القرآن والذين أوتوه والمنذرون به والراسخون في العلم) پنجاه و پنج حدیث در این باره ذکر کرده که ما به جهت تبرّک، دو حدیث را ذکر می‌کنیم:

ابو بصیر گوید: در مورد فرمایش خداوند عزّوجل: ﴿ **بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ** ﴾ به حضرت باقر علیه‌السلام گفتم: آیا آن‌ها شما هستید؟ فرمود: چه کسی می‌تواند باشد و حال آن‌که ما راسخان در علم هستیم. (بحارالأنوار: ۲۳ / ۱۸۹، حدیث ۳)

نیز از حضرت امام رضا علیه‌السلام روایت شده که در مورد کلام خداوند: ﴿ **بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ** ﴾ فرمود: آن‌ها ما هستیم و خداوند ما را قصد کرده است.

(بحارالانوار: ۲۳ / ۲۰۴، حدیث ۵۱)

هم‌چنین در بحارالانوار: ۸۹ / ۷۸ ـ ۱۰۶ بابی با این عنوان: «برای قرآن ظاهری و باطنی است و علم هر چیزی در قرآن می‌باشد و علم قرآن همه‌اش نزد ائمّه علیهم‌السلام است و کسی آن را نمی‌داند مگر به تعلیم آن‌ها» ترتیب داده و بیش از هشتاد حدیث آورده است.

فائده: هدایت و نجات فقط در پیروی از اهل بیت علیهم السلام است

عقل به منزلهٔ کشتی است که پیمودن دریای تکلیف بدون آن ممکن نیست. پیامبران و امامان هم به منزلهٔ کشتیبانانند. بی‌شکّ کشتی بدون کشتیبان کسی را از خطرها و گرداب‌های دریا نجات نمی‌دهد. از این جهت است که جمعی از عاقلان مثل افلاطون، ارسطو و فلاسفهٔ پیرو ایشان که تنها بر کشتی عقل خود اعتماد کرده و از کشتیبانان که پیامبران و اوصیا می‌باشند اعراض کرده‌اند، در بحر ضلالت و حیرت غرق گشته و مرتکب اشتباه های بزرگی شده‌اند.[۱]

همین اختلافی که در این امّت پیدا شد تا آن‌که ۷۳ گروه گردیدند،[۲] سببش این بود که دست از دامن اوصیا و جانشینان پیامبر کشیدند و از این کشتیبانان هدایت دوری نمودند و قول حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله راکنار گذاشتند که ـ به اتفاق شیعه و سنّی ـ در حقّ امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمودند:

«من كنت مولاه فعليّ مولاه و من كنت وليّه فعليّ وليّه»؛

«هر کس که من مولا و آقا و سرپرست و صاحب اختیار او هستم، علی هم مولا و آقا و سرپرست و صاحب اختیار او است.»

و **«أنا مدينة العلم و عليّ بابها فمن أراد العلم فليأت الباب»؛**

«من شهر علمم و علی دروازهٔ آن است. هر کس علم خواهد باید به سراغ دروازه علم رود.»

---

۱. در رجال نجاشی: ۴۳۳، شماره ۱۱۶۴ از هشام بن حکم نقل کرده که کتابی بر ردّ ارسطو نوشته است؛ هم‌چنین در صفحهٔ ۲۶۵، شماره ۶۹۱ از علی بن احمد کوفی نقل کرده که کتابی در ردّ ارسطو نوشته است. ما مقداری از گمراهی هایشان را در دو کتاب تنزیه المعبود و وجود العالم بعد العدم ذکر کرده‌ایم.

۲. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «ستفترق امّتي على ثلاثة و سبعين فرقة، منها فرقة ناجية و الباقون هالكون، فالناجون الّذين يتمسّكون بولايتكم و يقتبسون من علمكم و لا يعملون برأيهم». (بحار ۳۳۶/۳۶ حدیث ۱۹۸) و ملاحظه شود: بحارالانوار باب افتراق الأمة بعد النبي صلی الله علیه و آله على ثلاث و سبعين فرقة ۲/۲۸.

و «أوحي إليّ في عليّ ثلاث خصال: إنّه سيّد المسلمين و امام المتّقين وقائد الغرّ المحجّلين»؛

«به من وحی شده که برای علی سه خصلت و مقام ویژه است: او سرور مسلمانان و امام پرهیزکاران و رهبر روسفیدان است.»

و «عليّ منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي»؛

«منزلت و جایگاه علی نسبت به من، مانند منزلت و جایگاه هارون نسبت به موسی است جز این‌که پس از من پیغمبری نخواهد بود.»

و «عليّ الصدّيق الأكبر و فاروق هذه الأمّة، يفرّق بين الحقّ والباطل ويعسوب المؤمنين و هو بابي الذي أوتي منه و هو خليفتي من بعدي»؛

«علی صدّیق اکبر و فاروق و فرق گذارنده این امّت است که بین حق و باطل جدایی می‌اندازد و پیشوای مؤمنان است و او درِ علم من است که از آن در به علم من می‌رسند، و او خلیفهٔ من بعد از من است.»

و «عليّ مع القرآن و القرآن معه لا يفترقان حتّى يردا علَيّ الحوض»؛

«علی با قرآن است و قرآن با علی. آن دو از همدیگر جدا نمی‌شوند تا این‌که در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.»

و «عليّ مع الحقّ و الحقّ معه و على لسانه يدور حيثما دار عليّ»؛

«علی با حق است و حق با علی. حق بر زبان او بگردد هر جا او بگردد (و حق بر زبان او جریان یابد هر جا او برود و حق از زبان او پخش و منتشر شود هر جا او برود).»

باری، اخبار زیادی بیان‌گر این واقعیّت‌اند که باید دین را فقط از محمّد وآل محمّد ـ صلوات الله و سلامه علیهم ـ گرفت و هدایت و نجات منحصر در تبعیّت و تسلیم در برابر آن‌ها است و باید علم و صواب را فقط از در خانهٔ آن‌ها تحصیل کرد، که ما

چند نمونه از آن اخبار را ذکر می‌کنیم:

۱. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود:

نحن الشعار والأصحاب والخزنة والأبواب، و لاتؤتی البیوت إلاّ من أبوابها. فمن أتاها من غیر أبوابها سمّي سارقاً؛[۱]

ما أهل بیت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به منزلهٔ جامه و پیراهن تن رسول خدا (یعنی نزدیکان و محرمان اسرار و خاصّان آن حضرت) و یاران راستین و خزانه‌داران و درهای علوم پیامبریم و هیچ کس به خانه‌ها جز از درها وارد نمی‌شود و کسی که از غیر درها وارد خانه‌ها گردد، دزد نامیده می‌شود.

۲. هم‌چنین فرمود:

یا کمیل، لا تأخذ إلاّ عنّا تکن منّا؛[۲]

ای کمیل، (دین و علوم و معارف را) تنها از ما فراگیر تا در زمرهٔ ما و تحت ولایت ما باشی.

۳. نیز فرمود:

من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دینه من الکتاب والسنّة زالت الجبال ولم یزل؛[۳]

هر کس دین خود را از دهان های مردم بگیرد، مردم او را از دین خارج می‌کنند. و هر کس دین خود را از کتاب و سنّت بگیرد، کوه‌ها زایل می‌شوند ولی او ثابت قدم و استوار می‌ماند.

۴. امام سجّاد علیه‌السلام فرمود:

إنّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائیس الفاسدة،

---

۱. نهج البلاغة: خطبه ۱۵۴، بحارالأنوار ۲۹ / ۶۰۰، وسائل الشیعة ۲۷ / ۱۳۴.

۲. تحف العقول: ۱۷۱، بحارالأنوار ۷۴ / ۲۶۹ حدیث ۱.

۳. روضة‌الواعظین ۱ / ۲۲، وسائل‌الشیعه ۲۷ / ۱۳۲ حدیث ۳۳۴۰۳.

و لا يصاب إلاّ بالتسليم، فمن سلّم لنا سلم، ومن اقتدى بنا اهتدي؛[۱]

با عقل‌های ناقص و آرا و قیاس‌های بشری باطل و بی‌اساس، به دین خدای تعالی رسیده نمی‌شود؛ بلکه تنها با تسلیم در برابر وحی و اهل بیت وحی به دست آورده می‌شود. پس هر کس تسلیم ما شود، از انحراف در دین سالم می‌ماند و هر کس به ما اقتدا کند، هدایت می‌یابد.

۵. امام باقر علیه‌السلام فرمود:

من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه إلى يوم القيامة؛[۲]

هر کس بدون شنیدن از حجّت صادقی و بدون وساطت امام معصومی، خدا را بندگی و اطاعت کند، خداوند تا روز قیامت سرگردانی را ملازم و همراه و گریبانگیر او کند.

۶. از آن حضرت است:

كلّ شيء لم يخرج من هذا البيت فهو باطل؛[۳]

هر چیزی (به عنوان علم درست دین و معارف) که از این بیت نبوّت خارج نشده باشد، باطل است.

۷. هم‌چنین از آن حضرت روایت شده است:

شرّقا وغرّبا، فلا تجدان علماً صحيحاً إلاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت؛[۴]

در طلب علم درست و راستین دین به مشرق و مغرب بروید (و به هر دری بزنید) که آن را پیدا نخواهید کرد، جز در آنچه از نزد ما اهل‌بیت صادر شده است.

---

۱. کمال الدین ۱ / ۳۲۴ حدیث ۹، بحارالأنوار ۲ / ۳۰۳ حدیث ۴۰. عبارت بحار چنین است: و من اهتدی بنا اهتدی؛ و هر کس به واسطه ما هدایت شود، هدایت حقیقی شده است.

۲. بحارالأنوار ۳ / ۹۳ حدیث ۲۴، وسائل الشیعة ۲۷ / ۷۵ حدیث ۳۳۲۳۹.

۳. اختصاص: ۳۱، بحارالأنوار ۲ / ۹۴ حدیث ۳۲.

۴. اصول کافي ۱ / ۳۹۹ حدیث ۳، بحارالانوار ۲ / ۹۲.

۸. از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است:

من طلب الهدی في غيرهم فقد كذّبني؛[۱]

هر کس هدایت را از غیر اهل‌بیت بطلبد، قطعاً مرا تکذیب کرده است.

۹. نیز از آن حضرت روایت شده است:

أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا؛[۲]

مراقب باشید که اعتقاد پیدا کردن به مطلبی و اظهار نظر کردن در باره چیزی (به عنوان دین) تا وقتی که آن را از ما نشنیده‌اید، برای شما شرّ و زیان و بد است!

۱۰. از امام کاظم علیه السلام روایت شده است:

من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ، من ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر؛[۳]

هر کس به رأی خود داوری و قضاوت کند، هلاک می‌شود. هر کس اهل‌بیت پیغمبرش را ترک و رها کند، گمراه می‌شود. هر کس کتاب خدا و گفتار رسولش را ترک کند، کافر می‌گردد.

۱۱. از امام رضا علیه السلام روایت شده است:

شيعتنا المسلّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا. فمن لم يكن كذلك فليس منّا؛[۴]

شیعیان ما (چند خصلت دارند:) تسلیم امر ما می‌باشند و سخن ما را می‌پذیرند (و عمل می‌کنند) و مخالف دشمنان ما هستند. پس هر کس چنین نباشد از ما نیست.

---

۱. أمالي صدوق: ۶۵، بحارالأنوار ۳۸/۹۴ حدیث ۱۰.

۲. اصول کافي ۲/۴۰۱ باب الضلال حدیث ۱.

۳. اصول کافي ۱/۵۶ باب البدع والرأی حدیث ۱۰.

۴. وسائل الشیعة: ۲۷/۱۱۷؛ بحارالأنوار: ۶۵/۱۶۷، حدیث ۲۴.

۱۲. امام باقر عليه السلام فرمود:

إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله...؛[1]

خداوند تبارک و تعالی هیچ چیزی را که امّت به آن احتیاج دارند، وانگذاشته مگر این که آن را در کتاب خود نازل و برای پیغمبرش بیان کرده است.[2]

۱۳. امام باقر عليه السلام فرمود:

ليس عند أحد من النّاس حقّ ولا صواب ولا أحد من الناس يقضي بقضاء حقّ إلاّ ما خرج منّا أهل البيت؛[3]

نزد احدی از مردم، مطلب حق و درستی نیست و هیچ یک از مردم قضاوت و حکمی به حق نمی‌کند، جز به واسطه آنچه از ما اهل‌بیت صادر شده است.

۱۴. امام صادق عليه السلام فرمودند:

من دخل في هذا الدّين بالرجال أخرجه منه الرجال كما أدخلوه فيه، ومن دخل فيه بالكتاب والسنّة زالت الجبال قبل أن يزول».[4]

هر کس در پی شهرت مردم به این آیین در آید، همان مردم او را چنان‌که به سوی دین کشانده‌اند، از آن بیرون خواهند برد، ولی هر کس بر اساس قرآن و گفتار معصومین عليهم السلام به این آیین در آید از کوهها استوارتر خواهد بود.

خلاصه سخن این است که: در جمیع اقوال[5] و اعمال دینی باید تابع و پیرو

---

۱. اصول کافي: ۱ / ۵۹، حدیث ۲ و ج ۷ / ۱۷۶، حدیث ۱۱.

۲. ترجمه: تمام چیزهایی را که امّت به آن احتیاج دارند، در کتابش به اجمال نازل کرده و برای پیامبرش به تفصیل بیان کرده است.

۳. اصول کافي: ۱ / ۳۹۹، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة: ۲۷ / ۶۸.

۴. الغیبة للنعمانيّ: ۲۲ بحارالأنوار: ۲ / ۱۰۵، حدیث ۶۷.

۵. در نیایش امام صادق عليه السلام در روز غدیر آمده است: «اللهمّ إنّا نُشهدك أنّا نَدين بما دان به محمّد وآل محمّد صلّى

←

عترت رسول‌خدا صلى الله عليه وآله باشیم، چنان‌که در حدیثی صحیح، امام باقر عليه السلام فرمودند:

أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان؛[1]

اگر کسی در شب‌های عمر خود به نماز ایستد و روزهایش را روزه بدارد و تمام اموالش را صدقه دهد و در تمام سال‌های عمر خود حج به‌جا آورد، ولی با این اوصاف، به ولایت ولیّ خدا (یعنی امام معصوم و حجّت خدا) معرفت نداشته باشد تا در نتیجهٔ آن معرفت، از او پیروی کند و تمام اعمالش را با راهنمایی او به‌جا آورد، چنین کسی را در ثواب الٰهی بهره‌ای نیست و از اهل ایمان هم نخواهد بود.

و نباید این نصوص[2] را نشنیده انگاریم و خود برای خود کشتیبانان غیر معصومی اختیار کنیم، که در طول تاریخ، چه بسیار چنین کشتی و کشتیبانانی، خود در دریای ضلالت غرق گشته و بسیاری از خلق خدا را گمراه غرق کرده‌اند.

شکی نیست که رسول خدا و ائمهٔ طاهرین عليهم السلام افکار و آرای کهنه فلاسفه و عرفای

← الله عليه و عليهم و قَوْلنا ما قالوا و دينُنا ما دانوا به. ما قالوا به قلنا و ما دانوا به دِنّا و ما أنكروا أنكرنا و مَن والَوا والينا و مَن عادوا عادَينا و مَن لَعَنوا لعنّا و مَن تبرّؤوا منه تَبرّأنا منه و مَن تَرحّموا عليه تَرحّمنا عليه. (اقبال الاعمال: ۴۷۳)

بار خدایا، تو را شاهد می‌گیریم که ما به آنچه محمّد و آل محمّد به آن ایمان آورده و اقرار کرده‌اند، ایمان و اقرار داریم قول ما قول آن‌ها و دین و عقیدهٔ ما، عقیدهٔ آن‌هاست. آنچه آن‌ها به آن اعتقاد و ایمان و اقرار دارند، ما هم اعتقاد و ایمان و اقرار داریم و هر چه را انکار کنند، انکار می‌کنیم. هر که را آن‌ها دوست بدارند، دوست داریم و با هر که آن‌ها دشمنی کنند، دشمنی می‌کنیم و هر کس را لعنت کنند، ما هم لعنت می‌کنیم و از هر که بیزاری بجویند، ما هم از او بیزاری می‌جوییم و بر هر کس ترحّم کنند و رحمت فرستند، ما هم بر او ترحّم می‌نماییم و رحمت می‌فرستیم.

۱. اصول کافي ۲ / ۱۹ حدیث ۵، محاسن ۱ / ۲۸۷ حدیث ۴۳۰، تفسير العيّاشيّ ۱ / ۲۵۹ حدیث ۲۰۲، بحارالأنوار ۲۳ / ۲۹۴ حدیث ۳۳ و ۶۵ / ۳۳۳ حدیث ۱۰.

۲. به تنزیه المعبود: ۴۳۱ (وجوب الرجوع إلى الأئمّه عليهم السلام في الأصول والفروع) رجوع شود. احادیث زیادی از این قبیل در آن‌جا ذکر شده است.

پیش از اسلام را ـ که تا زمان ما به‌جا مانده است ـ تکرار و بیان نمی‌فرمودند؛ بلکه حقایق آسمانی زلال و روشنی راکه نجات دنیا و آخرت در التزام و عمل به آن است، بیان می‌کردند.

مسائلی که آن حضرت و اهل‌بیت طاهرش علیهم السلام آورده‌اند، منحصر به احکام تکلیفی و وضعی و اجتماعی نمی‌باشد؛ بلکه آنان در صدد رشد دادن عقل‌های مردم و رساندن آن‌ها به حیات طیبهٔ روحانی به وسیله ایمان به اصول و معارف آسمانی بوده و آن‌ها را به این معارف بلند و ناب و حیاتی دعوت می‌کرده و تأکید فراوانی نسبت به این امر می‌نموده‌اند.

با مراجعه به مدارک وحیانی، دانسته می‌شود که عقاید و معارف در نزد رسول‌خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت عصمت و طهارت از فروع عملی به مراتب مهم‌تر و اهتمام آن‌ها به تبلیغ این امر زیادتر بوده است.[1]

گمراهان چه کسانی اند؟

فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيّهم و استبدّوا بآرائهم. فمنهم من سلك مسلك الحكماء الذين ضلّوا و أضلّوا، و لم يقرّوا بنبيّ و لم يؤمنوا بكتاب، و اعتمدوا على عقولهم الفاسدة و آرائهم الكاسدة؛ فاتّخذوهم أئمّةً و قادةً.

---

۱. چنان‌که در مقدمهٔ کتاب به آن اشاره نمودیم، و تبرّکاً چند حدیث در این‌جا ذکر می‌کنیم:

عن النبی صلی الله علیه و آله: «أفضلکم إیماناً أفضلکم معرفة» (البحار ۳/ ۱۴)

عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «اوّل الدین معرفته» (نهج البلاغة الخطبة الأولی)

عنهم علیهم السلام: «بعضکم أکثر صلاة من بعض و بعضکم أکثر حجّاً من بعض و بعضکم أکثر صدقة من بعض و بعضکم أکثر صیاماً من بعض، و أفضلکم أفضلکم معرفة» (البحار ۳/ ۱۴)

سأل بعض أصحابنا الصادق علیه السلام فقال له: أخبرنی أیّ الأعمال أفضل؟ قال: توحیدك لربّك، قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: تشبیهك لخالقك» (البحار ۳/ ۲۸۷)

عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «معرفة الله سبحانه أعلی المعارف» (غرر الحکم: ۹۸۶۴)

فهم يؤوّلون النصوص الصّريحة الصّحيحة عن أئمّة الهدى صلوات الله عليهم بأنّه لا يوافق ما ذهب إليه الحكماء، مع أنّهم يرون أنّ دلائلهم و شبههم لا تفيد ظنّاً و لا وهماً، بل ليس أفكارهم إلاّ كنسج العنكبوت.

و أيضاً يرون تخالف أهوائهم و تباين آرائهم. فمنهم مشّاؤون، و منهم إشراقيّون، قلّما يوافق رأى إحدى الطائفتين رأى الأخرى.

با وجود این، در زمان ما اکثر مردم آثار و اخبار اهل‌بیت پیغمبرشان را رها نموده و خود رأی شده (و به آرا و اندیشه‌های خودشان اکتفا و اعتماد کرده‌اند و بر آن‌ها اصرار می‌ورزند.)

گروهی از آن‌ها راه و روش و مکتب فلاسفه (یونان) را بر گزیده‌اند؛ همان فلاسفه‌ای که خودشان گمراه شده و دیگران را هم گمراه کرده، و به هیچ پیغمبری اقرار نکرده و به هیچ کتابی از کتاب‌های آسمانی ایمان نیاورده‌اند؛ و [بلکه] بر عقل‌های ناقص و نظریات و اندیشه‌های بی‌رونق (و بی‌ارزش) و ناشایست خودشان تکیه کرده‌اند. با این حال، این گروه آن‌ها را پیشوا و مقتدای خود قرار داده (و عقایدشان را از آن‌ها گرفته‌اند.)

این گروه از مردم (چون فلاسفه را پیشوای خود قرار داده‌اند و از آرای آن‌ها پیروی می‌کنند) روایات صریح (که معنایی روشن و آشکار دارد) و صحیح امامان هدایت را از معنای اصلی آن به معنای مورد نظر خود ارجاع می‌دهند و روایات را توجیه و تأویل می‌کنند؛ ـ زیرا این احادیث صریح و نصوص صحیح با آنچه فیلسوفان بدان معتقدند، سازگار نیست ـ با آن‌که این‌ها می‌بینند که دلیل‌ها و شبهه‌های فلاسفه (علاوه بر این که علم نمی‌آورد) ظن و گمان و بلکه وهم نیز نمی‌آورد. بلکه افکارشان مانند تار عنکبوت (سست و بی‌پایه) است.

هم‌چنین این پیروان فلاسفه مشاهده می‌کنند که افکار و آرای فیلسوفان با یکدیگر مخالف و متضاد می‌باشد؛ (زیرا) گروهی از آنان مسلک مشّائی و گروهی دیگر مسلک اشراقی دارند.[1] و کم‌تر اتفاق می‌افتد که رأی یکی از

---

۱. فلاسفه به دو دسته تقسیم می‌شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشّاء. سردسته فلاسفه اشراقی، شهاب‌الدین ←

این دو طایفه با طایفهٔ دیگر موافق باشد. (این هم دلیل دیگری است که اقوال آن‌ها موافق حقّ و واقع نیست؛ زیرا نمی شود دو چیز مخالف با هم، هر دو حق باشند، و اگر همه حق بودند، مخالف یکدیگر نمی‌شدند.)[۱]

اصول عقائد به عقول مردم واگذار نشده است

و معاذ الله أن يتّكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيّرون في مراتع الجهالات[۲].

پناه بر خدا که مردم در اصول و پایه و اساس اعتقادات خود به عقل‌هایشان اعتماد و تکیه و اکتفا کنند که در آن صورت، در (صحرا و) علفزارهای جهالت، سرگردان و حیران بمانند و (همانند چهار پایان در وادی گمراهی) بچرند.[۳]

فائدهٔ اول: مدرکات عقل دو نوع است

مدرکات و دریافت‌های عقل دو گونه است:

۱. مطالب بدیهی که عقل به وضوح و روشنی آن‌ها را می‌فهمد و مورد قبول همهٔ

← سهروردی است و سردسته فلاسفه مشاء، ابوعلی بن سینا می‌باشد. اشراقیان پیرو افلاطون و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می‌روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشائی در این است که: در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل تنها استدلال و تفکرات عقلی، کافی نیست، بلکه سلوک و مجاهدت و تصفیه نفس نیز برای کشف حقایق ضروری است. امّا در روش مشائی فقط تکیه بر استدلال‌های عقلی است. وجه تسمیهٔ این دو گروه به این نام از این بیان، واضح می‌شود.

۱. به بخش خاتمهٔ کتاب مراجعه شود، در آن‌جا به تفصیل، دلایلی را که بیان‌گر بطلان طریق فلاسفه است، ذکر نموده و نزدیک به ۲۲ مورد از افتراق مکتب قرآن و حدیث را با طریق فلسفه و عرفان بیان نموده‌ایم.

۲. في نسخة: الحيوانات، بدل: الجهالات.

۳. قواعدی که فلاسفه و عرفا بافته‌اند و آن را عقلی می‌دانند، و بر آن اعتقاد و دین‌شان را بنا نهادند ـ مثل: قاعده بسيط الحقيقة كلّ الاشياء، الواحد لايصدر منه الا الواحد، اتحاد عاقل و معقول، وحدت وجود، و قدم عالم و... ـ در واقع جز موهومات و متخیّلات چیزی نیست، و جز تحیّر و سردرگمی و انحراف و ضلالت از طریق حق و صواب، نتیجه‌ای ندارد.

عقلا می‌باشد. برای اثبات این گونه مطالب، نیاز به استدلال‌های پیچیده نیست و با توجه و التفات پیدا کردن، همه آن‌ها را تصدیق می‌کنند. این مسائل، محدود و انگشت شمار است، مانند: استحاله وجود معلول بدون وجود علّت، استحالهٔ اجتماع دو ضدّ و دو نقیض، استحالهٔ دور و تسلسل، بزرگ‌تر بودن محیط از محاط، و دلالت نظم مداوم و هدف‌دار بودن مجموعه‌ای بر علم و شعور ناظم آن و.... این مسائل از مدرکات اوّلیّهٔ عقل، و تغییر ناپذیر است. وحی هم با همین مطالبِ روشن عقلانی، ثابت می‌شود و متّکی به آن است. این درک‌های روشن عقلانی و نیز آنچه بر اساس این حقایق روشن، ثابت شود و به آن متّکی باشد مورد قبول همه عقلا است.

بر این اساس، هر کجا که ظاهر وحی و مطالبی که به وحی منتسب است با مستقلات و مدرکات اوّلیه و قطعیّه عقل مخالف باشد، پذیرفتنی نیست.[1] البتّه در صورتی که سند و صدور آن قطعی باشد، باید ظاهر وحی را توجیه و تأویل کرد. روشن است که چنین چیزی در مدارک وحیانی نیست مگر آن‌که قبل از هر توجیهی، خود وحی به بهترین صورت آن را توجیه نموده و حقیقت را روشن کرده است، از قبیل آیهٔ شریفهٔ: ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[2] و: ﴿ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾.[3]

۲. مطالب نظری و غیر بدیهی که نیاز به استدلال دارد. از همین رو است که در

---

۱. اگر سند آن درست نباشد و توجیه روشنی هم برای آن نباشد، در این صورت پذیرفتنی نخواهد بود.

۲. سورهٔ قیامت: ۲۳.

۳. سورهٔ حجر: ۲۹. در مدارک وحیانی آمده که مقصود از آیهٔ اوّل، «إلی رحمة ربّها ناظرة» است، یعنی: به رحمت پروردگارشان نظر می‌کنند. و در آیهٔ دوّم مقصود از اضافه کردن خداوند روح را به خودش، اضافهٔ تشریفی است. ترجمهٔ ظاهر آیه این است: «در او از روح خودم دمیدم» و معنای ظاهر آیه این خواهد شد که: خداوند چیزی است که روح دارد و از او جدا شده و... و این خلاف مسلّمات عقل و نقل است. لذا وقتی به مدارک وحیانی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم اضافهٔ روح به خدا را در «روحی» اضافهٔ تشریفی معنا می‌کنند، یعنی: روح شریفی که مخلوق ویژه من است، چنان‌که کعبه را به جهت شرافت و عظمتش به خودش اضافه کرده و نسبت داده و فرموده است: «بیتی». ن.ک: توحید شیخ صدوق، باب ۲۷ باب معنی قوله عزّوجلّ: ﴿ نفخت فیه من روحی ﴾ ص ۱۶۶.

برای آگاهی بیش‌تر به «وجود العالم بعد العدم: ۱۰۵ ـ ۱۰۶» مراجعه شود.

آن‌ها اختلاف پیدا می‌شود. حال مسائل فلسفی، بعضی از آن‌ها همان قواعد قطعیّه عقلی است که در فطرت عموم عقلا وجود دارد و تمام افراد جوامع مختلف از آن بهره می‌برند، اگر چه به اصطلاحات و عنوان های قراردادی آن مسائل آشنایی نداشته باشند، مثل: احتیاج معلول به علّت، استحالهٔ اجتماع دو ضدّ و دو نقیض، استحالهٔ دور و تسلسل، و....

امّا بعضی از مسائل فلسفی، نظری و غیر بدیهی و اختلافی است از قبیل: اصالت وجود یا ماهیّت، وحدت وجود یا تباین وجودات، وحدت تشکیکی یا اطلاقی وجود، قاعدهٔ الواحد لا یصدر منه إلاّ الواحد و انطباق آن بر ذات ربوبی، قاعدهٔ بسیط الحقیقة كلّ الأشياء و ليس بشیء منها، قاعدهٔ الشیء ما لم یجب لم یوجد، مسئلهٔ حرکت در جوهر، هیولا و صورت، و حدوث و قدم....

آن مسائل و قواعدی که در پاسخ منکران حق تعالی و ابطال سخنان آنان مورد استفاده قرار می‌گیرد، همان بخش اوّل است که مسائلی قطعی و بدیهی و مورد قبول همه می‌باشد و در همهٔ علوم، میزان و مقیاس صحّت و سقم است. این مسائل از قرآن و حدیث هم استفاده می‌شود و در فلسفه نیز مطرح شده است و منحصر به فلسفه نیست که بدون دانستن آن، در باب اثبات عقاید و ردّ منکران، ناتوان و درمانده باشیم، بلکه مورد قبول همه عقلا است و اختلافی هم در آن ها نیست.[1]

آنچه مورد بحث و نظر است، قسم دوّم می‌باشد که از مباحث نظری و مورد اختلاف است و کلام شیخ انصاری ﷺ در رسائل به این قسم نظر دارد. وی می‌فرماید: وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقليّة النظريّة لإدراك ما يتعلّق بأصول الدين؛ فإنّه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهى عن الخوض في مسئلة القضاء والقدر؛[2] واجب‌تر از دنبال نکردن استدلالات عقلی در

---

۱. با توجه به این قواعد و تسلّط به همین مطالب قطعی، نهج البلاغه و دیگر کتب حدیث، روشنی و وضوح می‌یابد.

۲. فرائد الاصول بحث القطع: ۱۳.

باب احکام فرعی، دنبال نکردن مطالب عقلی نظری ـ نه بدیهی ـ است برای رسیدن به آنچه مربوط به اصول دین است؛ زیرا دنبال کردن این روش، سبب قرار گرفتن در معرض هلاکت دایمی و عذاب همیشگی است و در نهی از فرو رفتن و خرد شدن در مسالهٔ قضا و قدر به همین مطلب اشاره شده است.

اگر به کلمات فلاسفه، چه اشراقی و چه مشائی، مراجعه شود، ظاهر می‌شود که اختلافات اساسی و اصولی آن هم در حدّ تضاد در اکثر مسائل مهمّ میان آن ها وجود دارد. این خود دلیلی است بر این‌که شعاع روشن‌گر عقل، محدود و بسیاری از مسائل مهمّ از پوشش آن خارج است.

تضاد مبانی و نظریات شیخ اشراق و شیخ فلاسفه ابن سینا و ملاصدرا و دیگر فلاسفه در اکثر مسائل مهم، مثل: اصالة الوجود، تشکیک در وجود، وحدت وجود، بحث علم، اراده، حدوث و قدم، فاعلیت حق تعالی، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول، مسألهٔ روح و کیفیت حشر و معاد و... کاملاً روشن می‌کند که روش فلسفی، راهی پر خطر و ناامن و پیمودن آن خطرناک است و سلامت و ایمنی آن، تضمینی ندارد و روندهٔ این راه اگر چه فقط در یک مورد در ضلالت و انحراف بیفتد، هرگز معذور نیست.[1]

---

۱. نباید اختلاف بین فلاسفه را به اختلاف بین فقها قیاس کرد و آن را دلیل بر درستی روش فلسفی دانست؛ زیرا طریق بهره برداری از عقل و شرع و رسیدن به معارف و عقاید بین فقها و فلاسفه متفاوت است، چون:

تکلیف فقها مراجعه به کتاب و سنت است و در اشتباهشان در استنباط از این دو معذورند؛ زیرا غیر از این راهی ندارند. علاوه بر این، آن‌ها در مسائل فقهی مورد اختلاف، ادعای جزم و کشف واقع نمی‌کنند.

به خلاف فلاسفه که از راهی که مأمور بودند، نرفتند و از بی‌راهه رفتند، چراکه آن‌ها ـ با وجود این‌که مسائل از مستقلات عقلیّه نبود ـ تکیه بر عقول ناقصشان کردند و با اعتماد به آن، از بسیاری از مدارک شرعی، دست برداشتند؛ با این حال چگونه معذور باشند؟ از آن‌جا که بحث فلاسفه در عقاید و اصول معارف است، باید راهشان یقینی باشد و با احتمال خلاف واقع ـ و لو یک در هزار هم باشد ـ باید از آن اعتقاد صرف نظر کنند و بما هو الواقع (واقع را همانطوری که هست) معتقد گردند.

اختلافات آشکار و بسیار روشن در محدوده‌ای وسیع از نفی و اثبات که بیش‌تر مسائل فلسفی را در بر می‌گیرد و در حدّ تضاد است، نشان دهندهٔ ناامنی و خطر این مسیر است، بلکه گواه است بر این‌که اقوال آن‌ها مستند به

←

خلاصه، در اصل بعضی از عقاید، عقل و شرع اتفاق دارنـد و در اصـول عـقاید اصلی و اساسی، مرجع و حاکمْ عقل است و قرآن مجید هم مردم را به تعقّل دعوت کرده است؛ امّا در بسیاری از مطالب و در تفاصیل مسـائل اعـتقادی[۱] راهـی بـرای معرفت به آن‌ها جز رجوع به مدارک صحیح و کتاب و عترت وجود ندارد و فقط با وحی و اخبار رسول ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام قابل اثبات است. زیرا یا اصلاً عقل راهی به آن ندارد، یا چون مسئله از مستقلات عقلیه و اوّلیات و بدیهیات و فطریات نیست، دنبال کردن بحث‌های عقلی در باب آن‌ها، سبب قرار گرفتن در مـعرض ضـلالت و گمراهی می‌گردد، چنان‌که بسیاری از مباحث فلسفه و کلام و عرفان اصطلاحی[۲] در مباحث مربوط به الٰهیّات از این قبیل است. از این رو، در اخبار و روایات از پی جویی استدلال‌های عقلی این‌گونه برای تحصیل اعتقاد، سخت نهی شده است، و مکلّف در اشتباه و ضلالتش در این‌گونه مباحث که از آن نهی شده، معذور نیست.

فائدهٔ دوّم

در مستقلاّت عقلیّه و یقینیّات که عقل در آن‌ها از استقلال روشن و بیّنی برخوردار است، عقل کافی است.

وقتی با عقل، وحی را پذیرفتیم، به وحی مراجعه می‌کنیم تا استدلالات مناسب را بیاموزیم. استفاده از قرآن و احادیث در معارف و عقاید به عنوان «تعلّم من ذی عـلم»

← مدرک و اصل صحیحی که منتهی به خدا و رسول گردد، نمی‌باشد.

در اصول دین که مبیّن آن، انبیا و حجّت‌های الهی‌اند، اختلافی نیست. اختلافی هم که در معارف و عقایدِ سطح بالا با معارف سطح پایین‌تر به نظر می‌رسد، نوعاً از قبیل زیاده و نقصان است ــ به حسب اختلاف حال سامع ــ نه از قبیل تناقض و تضاد. بنا بر این، باید بین مفاد روایات، جمع کرد.

۱. مثل تفصیل میزان، ثواب، جزا، صراط، کیفیت حشر و نشر، عرض اعمال و مسائل زیادی از این قـبیل، کـه تنها مرجع مصون از اشتباه در آن‌ها قرآن و عترت است.

۲. در حقیقت، عرفان اصطلاحی همان تصوّف خالص است.

و آموختن و تعلیم یافتن و فراگرفتن نزد متخصّصان الٰهی است و بهترین روش برای استفاده و افاده می‌باشد. استفاده از روش‌های استدلالی که در قرآن و روایات بیان شده، بهترین و سالم‌ترین و معصوم‌ترین طریقه و روش است.

مخفی نماند که عقل و وحی دو حجّت پروردگارند و هرگز تضاد بین آن دو معقول نیست.[1]

علاوه بر آن، تضاد وقتی تصوّر می‌شود که عقل در مقابل مطالب وحیانی، حکمی و درکی داشته باشد، در حالی که در بسیاری از این‌گونه مسائل، عقل حکم و درکی ندارد و به آن مسائل نمی‌رسد.

بلی، بعد از اثبات وحی (یعنی خداوند و نبوّت نبیّ و...) به دلیل عقل و کاشفیّت عقل از وحی، شکّی نیست در این‌که وحی مرجع است و هیچ تضادّی بین وحی و عقل، معقول نخواهد بود.

ملاّصدرا برای نارسا بودن عقل در بعضی از مسائل مثل معاد، این تشبیه را آورده است: این‌که بخواهی معاد جسمانی را با عقلت بفهمی مانند کور مادر زادی می‌مانی که بخواهد رنگ‌ها را با حس چشایی یا بویایی یا شنوایی و یا لامسه درک کند و این کار، عین انکار وجود رنگ ها است. عبارتش این است: و إیّاك أن تستشرف الإطّلاع علیها من غیر جهة الخبر و الإیمان بالغیب، بأن ترید أن تعلمها بعقلك المزخرف و دلیلك المزیّف، فتكون كالأكمه الّذي أن یعلم الألوان بذوقه أو شمّه أو سمعه أو لمسه، و هذا عین الجحود و الإنكار لوجود الألوان. فكذلك الطّمع في إدراك أحوال الآخرة بعلم الإستدلال و صنعة الكلام عین الجحود و الإنكار لها. فمن أراد أن یعرف القیامة بفطانته المعروفة و عقله المشهور فقد جحدها و هو لایشعر.[2]

لازم به تذکّر است که: هر کس به کلمات ملاّصدرا در آن کتاب و کتب دیگرش

---

۱. بلی، اگر بعضی از ظواهر نقلی با دلایل قطعی عقلی به ظاهر، تنافی داشته باشند قبل از همه و بهتر از هر کس خود وحی آن ظواهر را معنا کرده است چنان‌که بیان شد.

۲. تفسیر القرآن الکریم، سورهٔ یاسین ذیل آیهٔ ۴۸، جلد ۵ / ۱۵۰.

مراجعه کند یقین پیدا می‌کند که خودش از کسانی است که این کلام خودش را نقض نموده و باب تأویلات بی ربط و تفسیرهای ذوقی را باز کرده است. لذا در بسیاری از مسلّمات وحیانی دچار لغزش‌های عظیم گشته و به مقالات عجیب و غریبی معتقد شده است.

به هر حال، این کلامی است متین که موافق با اخبار و مطابق با فطرت بیان نموده است.

خلاصه، بحث هایی مانند معاد جسمانی اگر عقلی نباشند ـ یعنی دلیل اثبات کنندهٔ عقلی نداشته باشند ـ ضدّ عقل و مسلّمات عقلی هم نیستند و ما به جهت این‌که خداوند تعالی و انبیا و اوصیایش آن را بیان نموده‌اند، به معاد و امثال آن معتقد می‌شویم. به قول خواجه نصیر الدّین طوسی ﷺ: «و الضّرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النّبيّ مع إمكانه؛[1] وجود معاد جسمانی ممکن است و عقل با آن تضادی ندارد. از طرف دیگر، دین هم آن را اثبات نموده است.» پس وقتی معاد جسمانی امکان داشت و استحالهٔ عقلی هم برای آن نبود ـ اگر چه دلیل اثبات کنندهٔ عقلی هم نداشته باشد ـ ادلّهٔ نقلی برای اثبات و اعتقاد به آن کفایت می‌کند.[2]

تأویل نصوص دینی جایز نیست

و لعمري إنّهم كيف يجترؤون أن يؤوّلوا النصوص الواضحة الصّادرة عن أهل بيت العصمة و الطهارة، لحسن ظنّهم بيونانيّ كافر لا يعتقد ديناً و لا مذهباً.

و به جان خودم قسم (من در تحیّر و تعجّبم) که آن فیلسوفان چگونه جرأت می‌کنند به جهت حسن ظنّشان به فیلسوف یونانی کافری که به دین و مذهبی اعتقاد ندارد، روایات (صحیح) و صریح و واضح را که از اهل‌بیت عصمت

---

۱. کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السّادس، المسألة الرّابعة في وجوب المعاد الجسماني: ۳۳۰.

۲. در این دو فایده از بیانات بعضی از أعلام نیز استفاده کرده‌ایم. برای تفصیل این بحث به بخش خاتمهٔ کتاب، فایدهٔ نهم (محدودهٔ درک عقل) مراجعه نمایید.

و طهارت صادر شده، (از معانی حقیقی آن بگردانند و) تأویل و توجیه کنند؟! (البته که جای تعجّب است که حسن ظن به حکمای کافر یونان، سبب تأویل و تحریف معنوی سخنان امینان خداوند بر دین شود.)[۱]

توضیح

مقصود علامهٔ مجلسی ﷫ این است که عده‌ای از مردمان چنان به کلمات فلاسفه و قواعد حکمای یونان انس گرفته و به آن معتقد شده‌اند که آن ها را اصل قرار می‌دهند و نصوص واضح و آشکار صاحبان عصمت و وحی را چون با مسلک فلاسفه و حکمای یونان موافقت ندارد، تأویل و توجیه می‌کنند.

اینان با اتکا به عقل ناقص و محدود خود که راهی به سوی شناخت کثیری از معارف ندارد، قواعدی بهم بافته‌اند که بسیاری از این قواعدِ مسلّم فرض‌شدهٔ فلسفی با نصوص محکم قرآنی و سنّت متواتر محمّدی و مرتضوی مخالف می‌باشد. و عجیب این است که خود فلاسفه هم در همان قواعد با هم اختلاف دارند و با وجود این، قرآن و حدیث را طبق آن قواعد تأویل می‌برند و توجیه می‌کنند.

مقداری از مخالفت‌های فلاسفه و عرفای اصطلاحی را در دو کتاب تنزیه المعبود فی الردّ علی وحدة الوجود و وجود العالم بعد العدم ذکر کرده‌ایم تا به خوبی معلوم شود که فلسفه و عرفان اصطلاحی، مخالف و مباین با قرآن و عترت است. هم‌چنین واضح نموده‌ایم که مسلک فلاسفه متأخّر، ضررش به مراتب بیش‌تر از قدمای آن‌ها است؛ چرا که این‌ها دست تأویل و توجیه را به سوی کلمات اهل وحی و عصمت دراز کرده تا آن‌ها را موافق با رأی حکمای یونان نشان دهند.

بسیاری از فلاسفه که معتقدند توحید قرآن و حدیث همان توحید وحدت وجود

---

۱. بعضی از معاصران قائل شده که ارسطو پیغمبر بوده است. ما در خاتمه کتاب، در فایده اول آن به تفصیل، آن را نقد کرده‌ایم.

و موجود است، این اعتقاد را قبلاً از مآخذ دیگر فراگرفته و آن را مسلّم فرض کرده، و سپس به سراغ قرآن و حدیث رفته و آن‌ها را طبق این اعتقاد، توجیه و تأویل و بر آن تطبیق نموده‌اند. اهل مکاشفه و شهود هم همین گونه‌اند. آن ها هم قبلاً عقاید خود را از غیر راه کشف فرا گرفته اند و آن عقاید در نفس های آن‌ها رسوخ کرده و ثابت شده، و در وقت مکاشفه غالباً آنچه در ذهن و نفسشان مرتکز و ثابت بوده با ضمّ ضمائمی، به صورت های گونا گون برایشان متمثّل و مجسّم شده است. اگر کسی به ادلّهٔ اصالت وجود و وحدت وجود و... خوب توجه نماید، این مطلب برای او واضح می‌شود که آن ها نتیجهٔ دلیل و بحث را قبلاً مسلّم و مفروغ عنه فرض کرده و بعد در صدد اقامهٔ دلیل برای آن بر آمده‌اند، نه این که در مقام تحقیق و بررسی بوده و از راه مقدّمات بدیهی و تنظیم آن ها، به دنبال نتیجه و مقصود رفته باشند.

پوشیده نیست که با این روش نمی‌شود به واقع و حقیقت رسید و نیز با این پیش فرض‌ها نمی توان مراد متکلّم را دریافت. لذا از صدر اسلام تا کنون هزاران فقیه که با معارف قرآن و حدیث آشنایی داشته و با مکتب فلسفه و عرفان مأنوس نبوده، توحید به معنی وحدت وجود را از آیات و روایات برداشت نکرده، بلکه توحید را مناقض با توحید وحدت وجودیان دریافته اند.

لازم به یاد آوری است که: فلاسفه و عرفای قدیم آنچه با عقل و مکاشفهٔ خود درک می‌کردند، آن را واقعیت می‌دانستند و هیچ باکی از مخالفت با دیگران نداشتند و دست به تأویل نصوص دینی نمی‌زدند، ولی متأخّران آن‌ها راه تدلیس را پیش گرفته و نصوص و ظواهر کتاب و سنّت را که مخالف با اصول و قواعد فلسفی می‌باشند، توجیه و تأویل می‌کنند[۱] و می‌گویند: مقصود کتاب و سنّت هم همان چیزی است که

---

۱. مقلّدان فلسفه و عرفان و متفلسفین برای پیشرفت مقاصدشان دامنهٔ تأویلات و توجیهات را آن قدر وسعت داده که مانند این آیهٔ شریفه را: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ این چنین توجیه کرده‌اند: اشخاصی که به غیر

←

ما بیان کرده‌ایم. این در حالی است که تأویل و توجیه نصوص و ظواهر کتاب و سنّت، مخالف با حکم عقل و ظلم بر صاحب دین و شریعت است؛ زیرا تأویل و توجیه سخنان صریح و ظواهر دین دلیل بر این است که خدا و رسولش از اظهار مراد و مقصود خود ـ که برای هدایت و ارشاد خلق لازم و ضروری بوده است ـ عاجز و نسبت به اصول محاوره و گفت‌وگو جاهل بوده‌اند و به جای این‌که با بیانی واضح و روشن اعتقادات اصلی مردم را بیان کنند، مردم را با عباراتی مبهم و نامعلوم متحیّر و سرگردان کرده‌اند به گونه‌ای که هر کس ـ با توجه به تفاوت عقل و درک مردم ـ بر طبق برداشت ها و باورهای خود می‌تواند آن‌ها را معنی کند. نتیجه این روش هم این است که کتاب و سنّت، سبب اضلال و گمراهی مردم و ایجاد اختلاف در دین خدا شود. به فرمایش محقق قمی ﷺ: **تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات، منّتی بر خدا و رسول گذاشته و این‌طور وانمود می‌کنند که خدا و پیغمبر نتوانسته‌اند مقاصد خود را واضح کنند و ما به کمک آن ها برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می‌کنیم.**

باری، تأویل کنندگان نصوص و ظواهر کتاب و سنّت در حقیقت، جهل و عجز از اظهار مقصود را به خداوند و فرستادگان و مبلّغانش نسبت داده‌اند. ﴿ **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً** ﴾.[1]

← خدا کافرند و موحدّ حقیقی می‌باشند و به غیر از خدا چیزی نمی‌بینند، مساوی است نسبت به حال ایشان بترسانی آن‌ها را یا نترسانی، به تو ایمان نخواهند آورد؛ (زیرا تو اهل ظاهر و آن‌ها اهل باطن می‌باشند، و اهل باطن هرگز به اهل ظاهر ایمان نمی‌آورند.) خداوند بر دل‌های آن‌ها مهر زده است؛ پس یاد غیر خدا و محبّت غیر خدا در دل آن‌ها جای نگیرد، و بر گوش آن‌ها مهر زده است؛ پس از غیر خدا سخنی نشنوند، و بر دیده‌های آن‌ها مهر زده است؛ پس جز خدا چیزی در عالم نمی‌بینند، و از برای آن‌ها است عذاب بزرگی به واسطهٔ مجاورتشان با تو؛ زیرا حشر و مجاورت اهل باطن با اهل ظاهر، عذاب بزرگی است. دیگری گوید: مراد از عذاب عظیم، شیرینی بزرگی است. این توجیه‌ها رفع ید از نصّ و ظهور است و افترای به خدا و اهانت به رسول خدا می‌باشد.

۱. به آخر این کتاب، بخش خاتمه، مراجعه نمائید.

بدعت های صوفیّه

وطائفة من أهل دهرنا اتّخذوا البدع دیناً یعبدون الله به، وسمّوه بـ«التصوّف».

گروهی دیگر از مردم روزگار ما بدعت‌ها را دین خود قرار داده و خدا را با این دین (شکل‌گرفته از بدعت‌ها) می‌پرستند و نام آن را «تصوّف» نهاده‌اند.

فائده اول: تصوّف

تصوّف روش و مسلکی است که برای خود، اصول و فروعی دارد و هر کس ملتزم و مقیّد به آن اصول و فروع باشد، صوفی‌اش خوانند، خواه مسلمان باشد (چه شیعه و چه سنّی) و خواه غیر مسلمان مانند یهودی یا دین دیگری داشته باشد؛ بلکه با تتبّع دانسته می‌شود که تصوّف قبل از اسلام در میان یونانیان، یهودیان و نصارا بوده و از آن‌جا به میان مسلمانان وارد شده است. پس تصوّف و صوفی‌گری با هر دینی می‌سازد و اختصاص به دین خاصّی ندارد.

بحث از مبدء اشتقاق کلمهٔ صوفی و علّت نام‌گذاری آن‌ها به صوفی، بحث مهمّی نیست و بیان اقوال در آن بی‌فایده است. منظور ما اعتقادات و سیرهٔ آن‌هاست، حال از هر چه بخواهند آن را مشتق بدانند و جهت تسمیه‌اش را هر چه بیان کنند.

البته واضح است که صوفی از «صوف» به معنی پشم گرفته شده است. علّت نام‌گذاری آن‌ها هم از این جهت است که آن‌ها پشمینه‌پوش بودند چنان‌که رسول‌خدا ﷺ فرمود:

«یا أباذر، یکون في آخر الزمان قوم یلبسون الصّوف في صیفهم و شتائهم، یرون أنّ لهم الفضل بذلك علی غیرهم، أولئك یلعنهم ملائكة السماوات و الأرض؛[1]

---

۱. امالی طوسی: ۵۳۹؛ وسائل الشیعه: ۳۵/۵، حدیث ۵۸۲۸، باب کراهة لبس الصوف و الشعر إلاّ من علّة؛ بحار الأنوار: ۹۳/۷۴، حدیث ۳.

جماعتی که در تابستان و زمستان پشم می‌پوشند، و گمان می‌کنند به سبب این پشم پوشیدن، بر دیگران برتری دارند. این گروه را ملائکهٔ آسمان‌ها و زمین لعنت می‌کنند.»[۱]

با مراجعه به تاریخ هم معلوم می‌شود که معروف بین سابقین این است که: صوفی از مادّهٔ صوف گرفته شده، نه آنچه اهل تدلیس و تلبیس گفته‌اند که: صوفی از صفا گرفته شده، یا از صفّه که محل سکونت اصحاب صفّه بوده، و یا صوفی معرّب سوفی با سین می‌باشد که لفظی است یونانی. سوف به معنی حکمت است و یای آن برای نسبت، و سوفی یعنی: حکیم و طالب حکمت. این کلمات را برای راه گم کردن و اضلال دیگران گفته‌اند.

لازم به تذکّر است که: در حکم به بطلان مرام تصوّف، احتیاج به آیه و روایت خاصّی در ردّ آن نیست، مانند دیگر مذاهب و فرقه‌های باطل که صِرف عدم انطباق آن‌ها با قواعد و اصول دین و مذهب، برای بطلان آن‌ها کافی است اگر چه نصّ خاصّی

---

۱. علامهٔ مجلسی ﷺ در عین‌الحیات: ۲ / ۴۵۳ می‌فرماید: احادیث در باب پشم پوشیدن اختلافی دارد. و در احادیث سنّیان مدح پشم پوشی وارد شده است. و اکثر احادیث شیعه دلالت بر مذمّت می‌کند. و بعضی که دلالت بر مدح می‌کند محمول بر تقیّه است. و این حدیث شریف و بعضی از اخبار دیگر دلالت بر وجه جمعی می‌کند که اگر از برای تواضع و شکستگی گاهی در هنگام عبادت یا غیر آن پوشند، یا از برای دفع سرما، یا از برای این‌که ارزان‌تر تمام می‌شود قصور ندارد؛ امّا مداومت بر این نمودن و این را لباس مخصوص خود گردانیدن و به این سبب خود را بر دیگران ترجیح دادن و این را جهت امتیاز خود ساختن، بد و مذموم است.
ایشان بعد از ذکر کردن چهار حدیث در این موضوع، می‌فرماید: از اکثر احادیث معتبره که در باب زیّ و لباس رسول ﷺ و ائمّه صلوات الله علیهم به نظر رسیده، و بعضی را در لمعات ذکر کردیم، ظاهر می‌شود که لباس معهود و متعارف ایشان غیر پشم و مو بوده. و اگر بعضی اخبار دلالت کند که گاهی بر سبیل ندرت می‌پوشیده‌اند، بر یکی از چند وجه محمول است که در این باب و در لمعات بیان کردیم.
هم‌چنین در مرآة العقول: ۸ / ۲۹۹ در شرح حدیث ۱۷ از «باب ذمّ الدنیا والزهد فیها» فرموده‌اند: یدلّ علی جواز لبس الصّوف بل استحبابه و ما ورد بالنهي و الذمّ فمحمول علی المداومة علیه أو علی ما اذا لم یکن للقناعة بل لاظهار الزهد و الفضل کما ورد في وصیة النبي ﷺ لأبي ذر رضی الله عنه: «یلبسون الصوف في صیفهم و شتائهم، یرون أنّ لهم بذلك الفضل علی غیرهم».

هم در بین نباشد. مثلاً در حکم به بطلان بهائیت، احتیاج به ورود نصّ خاصّی از کتاب و سنّت در مورد آن‌ها نیست، بلکه هر گاه اعتقادات و سلوک این فرقه با آنچه از موازین و قواعد کلیّه و اصول دینیّه که از محکمات ادلّه شرعیّه به دست آمده است، انطباق نداشته باشد، برای حکم به بطلان و فساد آن‌ها کافی است.

پس ما احتیاج به برهان خارجی از آیات و روایات در حکم به بطلان تصوّف نداریم، بلکه اگر اصول و عقاید عرفا و صوفیّه تشریح و بیان شود، ظاهر می‌شود که عقایدشان با عقاید مذهب منطبق است یا نه، و در نتیجه صحّت و فساد عقاید آن‌ها معلوم می‌گردد.[۱]

با این حال، ما در این جا از باب تبرّک و تیمّن به ذکر چند حدیث که بر ردّ این گروه تصریح کرده است، اکتفا می‌نماییم. برای اطلاع بیش‌تر به محلّش مراجعه شود.[۲]

این تذکّر لازم است که اخبار در مذمّت تصوّف دو نوع است:

۱. اخباری که به طور کلّی به طعن و لعن بر تصوّف می‌پردازد.

۲. اخباری که به خصوص اشخاصی می‌پردازد که به تصوّف معروف بودند و به عنوان صوفی شناخته شده بودند، و آن‌ها را به نام، مذمّت می‌کند.

۱. بزنطی و اسماعیل بن بزیع (که هر دو از راویان بزرگ شیعه‌اند) از حضرت رضا علیه‌السلام نقل کرده‌اند که آن حضرت فرمودند:

من ذكر عنده الصوفية و لم‌ينكرهم بلسانه و قلبه فليس منّا و من أنكرهم فكأنّما جاهد الكفّار بين يدي رسول الله؛[۳]

---

۱. برای اطلاع از اصول و قواعد تصوّف، به شرح مفصّل حقیر بر اعتقادات علامهٔ مجلسی رحمه‌الله مراجعه شود.

۲. از باب نمونه، به اثنا عشریه شیخ حرّ عاملی، حدیقة الشیعه: ۲ / ۷۸۴ ـ ۸۰۴، عین‌الحیات: ۲ / ۴۵۴، البدعة و التحرف: ۱۱۲، و رسالهٔ حقیر در ردّ تصوّف که اخبار رسیده در طعن و ردّ صوفیّه را در آن جمع نموده‌ام؛ مراجعه شود.

۳. حدیقة الشیعه: ۲ / ۷۴۷؛ الاثناعشرية: ۳۲؛ مستدرك الوسائل: ۱۲ / ۳۲۳، حدیث ۱۴؛ شرح نهج البلاغه خویی رحمه‌الله: ۱۴ / ۱۶؛ سفينة البحار: ۵ / ۱۹۷ و الانوار النعمانية: ۲ / ۲۹۳.

هر کس که صوفیّه نزد او ذکر شود و به زبان و دلش به انکار آنان نپردازد، از ما نیست. و هر کس به زبان و دل آن‌ها را انکار کند، چنان است که گویی پیشاپیش پیغمبر ﷺ با کافران جنگ و جهاد می‌کند.

۲. از بزنطی نقل شده که گفت: مردی به حضرت امام صادق علیه السلام عرض کرد:

قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفيّة. فما تقول فيهم؟ قال علیه السلام: إنّهم أعداؤنا. فمن مال إليهم فهو منهم و يحشر معهم، و سيكون أقوام يدّعون حبّنا و يميلون إليهم و يتشبّهون بهم و يلقّبون أنفسهم بلقبهم و يأوّلون أقوالهم. ألا فمن مال إليهم فليس منّا و انّا منه براء، و من أنكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهد الكفّار بين يدَى رسول الله ﷺ؛[1]

در این زمان جماعتی پیدا شدند که آن‌ها را صوفی می‌گویند. نظر شما درباره آن‌ها چیست؟ آن حضرت فرمود: آن‌ها دشمنان ما هستند. پس هر کس به آنان میل کند و گرایش داشته باشد در زمرهٔ آنان می‌باشد و با آنان محشور می‌شود. به زودی گروه‌هایی پیدا شوند که ادّعای محبّت ما را دارند و با این حال، به صوفیان میل می‌کنند و گرایش دارند و از آنان سر مشق می‌گیرند و خود را شبیه آنان می‌نمایند و لقب‌های آن‌ها را [مانند قطب و پیر و مرشد و شاه و ...] بر خود می‌گذارند و گفتار آنان را [که با معارف ما مخالفت دارد] تأویل می‌برند و به معارف ما بر می‌گردانند، [تا آن‌ها را شیعه و پیرو ما در اعتقاد، قلمداد کنند.] هر کس به آن‌ها میل کند و گرایش داشته باشد، از ما نیست و ما از او بیزاریم، و هر کس به ردّ و انکار آن‌ها بپردازد مانند کسی است که پیشاپیش پیغمبر خدا ﷺ با کافران جهاد کند.

۳. سیّد مرتضی رازی ـ متوفّای قرن ششم و صاحب کتاب تبصرة العوام که از بزرگان علمای شیعه است ـ از محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب نقل فرموده که او

---

۱. سفینة البحار: ۵/ ۱۹۷؛ الاثناعشریة: ۳۲؛ شرح نهج البلاغه خویی رحمه الله: ۱۴/ ۷؛ حدیقة الشیعه: ۲/ ۷۴۷؛ مستدرك الوسائل: ۱۲/ ۳۲۳، حدیث ۱۵، الانوار النعمانیة: ۲/ ۲۹۳.

گفته است:

كنت مع الهادي علي بن محمّد عليه السلام في مسجد النبي صلى الله عليه و آله فأتاه جماعة من أصحابه منهم ابوهاشم الجعفري و كان رجلاً بليغاً و كانت له منزلة عظيمة عنده عليه السلام ثم دخل المسجد جماعة من الصّوفية و جلسوا في ناحية مستديراً وأخذوا بالتهليل فقال عليه السلام: لاتلتفتوا إلى هٰؤلاء الخدّاعين، فإنّهم خلفاء الشيطان، و مخرّبوا قواعد الدين. يتزهّدون لراحة الأجسام و يتهجّدون لصيد الأنعام، يتجوّعون عمراً حتى يديخوا للايكاف حمراً، لايهلّلون إلاّ لغرور الناس و لايقلّلون الغذاء إلاّ لملاء العساس واختلاس قلب الدفناس، يكلّمون الناس بإملائهم في الحب و يطرحونهم بإذلالهم في الجب، أورادهم الرقص و التصدية، و أذكارهم الترنّم والتغنية، فلايتبعهم إلاّ السفهاء و لايعتقدهم إلاّ الحمقاء، فمن ذهب إلى زيارة أحد منهم حيّاً او ميّتاً فكأنّما ذهب إلى زيارة الشيطان و عبادة الأوثان، و من أعان أحداً منهم فكأنّما أعان يزيد و معاوية و أباسفيان.

فقال رجل من أصحابه: و إن كان معترفاً بحقوقكم؟

قال: فنظر إليه شبه المغضب و قال: دع ذا عنك، من اعترف بحقوقنا لم‌يذهب في عقوقنا، أما تدري أنّهم أخس طوائف الصوفية، والصوفية كلّهم من مخالفينا وطريقتهم مغايرة لطريقتنا وإن هم إلاّ نصارىٰ و مجوس هذه الأمّة، اولئك الذين يجهدون في إطفاء نور الله، والله يتم نوره و لو كره الكافرون.[1]

محمد بن حسین گوید: با حضرت امام هادی علیه السلام در مسجد پیغمبر خدا صلى الله عليه و آله در مدینه بودم که جماعتی از اصحاب آن حضرت نزدش آمدند. یکی از ایشان ابوهاشم جعفری بود که مردی فصیح و بلیغ بود و نزد آن حضرت،

---

۱. سفینة البحار: ۵ / ۱۹۹؛ حدیقة الشیعة: ۲ / ۷۹۹؛ الاثناعشریة: ۲۸؛ شرح نهج البلاغة خوئی رحمه الله: ۱۴ / ۱۶؛ الانوار النعمانیه: ۲ / ۲۹۴.

موقعیتی ویژه و والا داشت. سپس جماعتی از صوفیه داخل مسجد شدند و در قسمتی از مسجد، حلقه‌وار نشستند و به ذکر لا اله الا الله مشغول شدند. آن‌گاه امام علیه‌السلام فرمود: به این فریب‌کاران و حیله‌گران توجّه نکنید؛ چرا که این‌ها جانشینان و هم‌پیمانان و متّحدان شیاطین و خراب‌کنندگان اساس و پایه‌های دین می‌باشند؛ برای راحتی و آسودگی و آسایش بدن‌ها زهد می‌ورزند (و از تحمّل زحمت در طلب روزی حلال، شانه خالی می‌کنند و از دسترنج دیگران می‌خورند) و برای شکار و به دام انداختن ساده‌لوحان و ظاهربینان شب زنده داری می‌کنند. عمری گرسنگی می‌کشند تا ساده‌لوحان و ظاهربینانی را برای سوار گرفتن رام کنند (و مرید بتراشند.) لا اله الا الله نمی‌گویند مگر برای فریب دادن مردم. کم نمی‌خورند مگر برای پر کردن قدح‌ها و کاسه‌های بزرگ و ربودن دل‌های احمقان. با دم زدن از عشق و محبّت، با مردم سخن می‌گویند و با ذلیل کردن و رام کردن آن‌ها در مقابل خود و گفته‌ها و آرای خودشان، آن‌ها را در چاه گمراهی می‌اندازند. اوراد و اذکار ایشان، رقصیدن و کف زدن، و آواز خواندن و تغنّی کردن است. بدین ترتیب، جز سفیهان، دنباله‌رو ایشان نیستند و جز احمقان، به آن‌ها نمی‌گروند و معتقد نمی‌شوند. با این حال، هر کس به زیارت یکی از ایشان، چه زنده و چه مرده آن‌ها برود، چنان است که گویی به زیارت شیطان رفته و به عبادت بتان پرداخته، و هر کس یکی از ایشان را یاری کند، چنان است که گویی یزید و معاویه و ابوسفیان را یاری کرده است.
در این هنگام، یکی از اصحاب آن حضرت پرسید: اگر چه آن صوفی حقوق و امامت شما را بشناسد و به آن اقرار کند؟
پس آن حضرت مانند شخص خشمگین به او نگریست و فرمود: این گفتار را رها کن! آن کس که به حقوق ما معترف باشد و اقرار کند، در مسیر نافرمانی و تمرّد از ما قرار نمی‌گیرد. آیا نمی‌دانی که این طایفه، پست‌ترینِ طایفه‌های صوفیه‌اند؟ تمام فرقه‌های صوفیه از مخالفان ما می‌باشند و راه و روش ایشان غیر راه و روش ما و مغایر و متفاوت با آن است، و نیستند ایشان مگر نصاریٰ و مجوسان این امّت. همین طایفه‌های صوفیّه‌اند که برای خاموش کردن نور خدا می‌کوشند، ولی خداوند تعالی نور خود را کامل می‌کند هر چند کافران را خوش نیاید.

۴. نیز سیّد بزرگوار مرتضی رازی از امام عسکری ﷺ چنین نقل کرده است:

«یا أباهاشم، سیأتي زمان علی الناس... علماؤهم شرار خلق الله علی وجه الأرض؛ لأنّهم یمیلون إلی الفلسفة و التصوف. وأیم الله إنّهم من أهل العدول و التحرّف. یبالغون في حبّ مخالفینا و یضلّون شیعتنا و موالینا. فإن نالوا منصباً لم‌یشبعوا عن الرشاء و إن خذلوا عبدوا الله علی الریاء. ألا إنّهم قطّاع طریق المؤمنین، و الدعاة إلی نحلة الملحدین. فمن أدرکهم فلیحذرهم ولیصن دینه و ایمانه. ثمّ قال: یا أباهاشم، هذا ما حدّثني أبي عن آبائه عن جعفر بن محمّد ﷺ و هو من أسرارنا فاکتمه إلاّ عن أهله.»[۱]

حضرت امام حسن عسکری ﷺ به ابوهاشم جعفری فرمود: ای ابوهاشم، در آینده نزدیک، زمانی بر مردم بگذرد که... علمای ایشان بدترینِ خلق خدا بر روی زمین باشند؛ زیرا آن‌ها به فلسفه و تصوّف، میل و گرایش پیدا می‌کنند. به خدا قسم که آن‌ها (به جهت میل به فلسفه و تصوّف) اهل انحراف و کناره‌گیری از دین و اهل کژی و گمراهی می‌باشند! آن‌ها در دوستی با مخالفان ما مبالغه و زیاده روی و اغراق می‌کنند و (بر اثر آن) شیعیان ما را گمراه می‌کنند.[۲] پس اگر پست و مقام و منصبی به دست آورند از رشوه خواری سیر نمی‌شوند و اگر از منصب و ریاست وا بمانند و کوشش آن‌ها به جایی نرسد و از ریاست یافتن نومید شوند از روی ریا، خداوند را عبادت

---

۱. حدیقة الشیعة: ۲/ ۷۸۵؛ الاثناعشریة: ۳۳؛ شرح نهج البلاغة خویی ؒ: ۱۴/ ۱۷؛ سفینة البحار: ۵/ ۱۹۸؛ الانوار النعمانیة: ۲/ ۲۹۳.

۲. یعنی ملاک آن‌ها در دوستی، تصوّف و عرفان اصطلاحی است و نسبت به صوفی و عارف اصطلاحی اظهار دوستی می‌کنند گرچه آن عارف و صوفی مخالف اهل‌بیت ﷺ باشد و دیگران را ولیّ خود گرفته باشد، مثل ابن عربی، و مولوی و... و این روش بر خلاف طریقهٔ شیعیان است که ملاک آن‌ها در دوستی و دشمنی، اهل‌بیت ﷺ می‌باشند چنان‌که رسول‌خدا ﷺ فرمود: «ای علی، جز مؤمن تو را دوست ندارد و جز منافق و شقاوتمند، تو را دشمن ندارد.» از آنجا که این علما اسم و رسمی و عنوان و لقبی چون: عارف و زاهد و واصل و سالک و... را یدک می‌کشند، باعث گمراهی شیعیان پاک طینت و خوش بین می‌شوند.

می‌کنند. البته و به یقین که آنان راه بُر و منحرف کننده و گمراه کننده مؤمنان، و دعوت‌کنندهٔ به آیین بی‌دینان و طریقهٔ ملحدان‌اند. پس هر کس آن زمان و آن علما را درک کند، باید از آن‌ها بر حذر باشد و بپرهیزد و دین و ایمان خود را حفظ و از دین و ایمان خود در برابر آن‌ها محافظت و پاسداری کند. پس از آن، حضرتش فرمود: ای ابوهاشم، این آن چیزی است که پدرم به واسطهٔ پدران خود از جعفر بن محمّد ﵉ برایم نقل کرد و این از اسرار ما است. پس آن را جز از اهلش، پنهان بدار و بپوش!

مشاهده می‌کنید که امام ﵇ در این حدیث شریف، برخی علما را از آن جهت که میل و گرایش به فلسفه و تصوّف پیدا می‌کنند و بر اثر آن، سبب گمراهی شیعیان می‌گردند، شرار و بدترینِ خلق خدا خوانده و آن‌ها را اهل انحراف و گمراهی و کناره‌گیری از دین و راه‌بُر و گمراه کنندهٔ مؤمنان و دعوت کنندگان به آیین ملحدان معرفی فرموده است. پس چه خواهد بود حال خود اهل فلسفه و تصوف! بلی، در این حدیث، اهل فلسفه و تصوّف را ملحد خوانده‌اند.[۱]

نصیحت علامهٔ مجلسی ﵀

علامهٔ مجلسی در عین الحیات بعد از بیان حدیث: «**یکون فی آخر الزمان قوم یلبسون الصوف... اولئك یلعنهم ملائکة السماوات والارض**؛ در آخرالزمان جماعتی خواهند آمد که پشمینه پوشند... این گروه را ملائکهٔ آسمان‌ها و زمین لعنت می‌کنند» می‌نویسد:

ای عزیز، اگر عصابهٔ عصبیّت از دیده بگشایی و به عین انصاف نظر نمایی، همین فقره‌ای که در همین حدیث شریف وارد شده است، برای ظهور بطلان طایفهٔ مبتدعهٔ

---

۱. پس مشمول این آیه‌اند: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِناً يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾

تذکّر: حقیر رساله‌ای مستقلّ در ردّ تصوّف نوشته و روایات رسیده درباره صوفیّه را جمع و شرح نموده‌ام؛ اگر خواستید به آن‌جا مراجعه کنید.

صوفیّه کافی است، قطع نظر از احادیث بسیار که صریحاً و ضمناً بر بطلان اطوار و اعمال ایشان و مذمّت مشایخ و اکابر ایشان وارد شده است.

و اکثر قدما و متأخّران علمای شیعه رضوان الله علیهم مذمّت ایشان کرده‌اند و بعضی کتاب‌ها بر رد ایشان نوشته‌اند مثل: علی بن بابویه ـ که نامه‌ها به حضرت صاحب‌الامر علیه السلام می‌نوشته و جواب او می‌رسیده ـ و فرزند سعادتمندش محمد بن بابویه ـ که رئیس محدّثان شیعه است و به دعای حضرت صاحب‌الامر علیه السلام متولّد شده و آن دعا مشتمل بر مدح او نیز هست ـ و مثل شیخ مفید ـ که عماد مذهب شیعه بوده، و اکثر محدّثان و فضلای نامدار از شاگردان اویند، و توقیع حضرت صاحب‌الامر علیه السلام برای او بیرون آمده مشتمل بر مدح او ـ و او کتابی مبسوط بر ردّ ایشان نوشته، و مثل شیخ طوسی ـ که شیخ و بزرگ طایفهٔ شیعه است و اکثر احادیث به او منسوب است ـ و مثل علاّمه حلّی رحمه الله ـ که در علم و فضل، مشهور آفاق است ـ و مثل شیخ علی در کتاب مطاعن مجرمیّه و فرزند او شیخ حسن در کتاب عمدة المقال و شیخ عالی‌قدر جعفر بن محمّد دوریستی در کتاب الاعتقاد و ابن حمزه در چند کتاب و سیّد مرتضی رازی در چند کتاب و زبدة العلماء و المتورّعین مولانا احمد اردبیلی قدّس الله ارواحهم و شکر الله مساعیهم و غیر ایشان از علمای شیعه رضوان الله علیهم. و ذکر سخنان این فضلای عظیم الشأن و اخباری که در این مطلب ایراد نموده‌اند، موجب تطویل مقال است. ان شاء الله کتابی علیٰ‌حده در این مطلب نوشته می‌شود.

پس اگر اعتقاد به روز جزا داری امروز حجّت خود را درست کن، که چون فردا حق تعالی از تو حجّت طلبد جواب شافی و عذر پسندیده داشته باشی. و نمی‌دانم بعد از ورود احادیث صحیحه از اهل‌بیت رسالت صلوات الله علیهم و شهادت این بزرگواران از علمای شیعه رضوان الله علیهم بر بطلان این طایفه و طریقهٔ ایشان، در متابعت ایشان نزد حق تعالی چه عذر خواهی داشت؟! آیا خواهی گفت متابعت حسن بصری کردم که چند حدیث در لعن او وارد شده است، یا متابعت سفیان ثوری کردم که با امام جعفر صادق علیه السلام دشمنی می‌کرده و بیان کردیم، یا متابعت غزالی را عذر

خود خواهی گفت، که به یقین ناصبی بوده، و می‌گوید در کتاب‌های خود: «به همان معنی که مرتضی علی امام است من هم امامم» و می‌گوید: «هر کس یزید را لعنت می‌کند گناهکار است» و کتاب‌ها در لعن و ردّ شیعه نوشته، مانند کتاب المنقذ من الضلال و غیر آن، یا متابعت برادر ملعونش احمد غزالی را حجّت خواهی کرد که می گوید: «شیطان از اکابر اولیاء الله است» یا ملای روم را شفیع خواهی کرد که می گوید: «ابن ملجم را حضرت امیرالمؤمنین ﷺ شفاعت می‌کند و به بهشت خواهد رفت، و حضرت امیر به او گفت که: تو گناهی نداری. چنین مقدّر شده بود و تو در آن عمل، مجبور بودی.» و می‌گوید:

چون‌که بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　　موسئی با موسئی در جنگ شد

و در هیچ صفحه‌ای از صفحه‌های مثنوی نیست که اِشعار به جبر یا وحدت وجود یا سقوط عبادات یا غیر آن‌ها از اعتقادات فاسده نکرده باشد، و چنانچه مشهور است و پیروانش قبول دارند، ساز و دف و نی شنیدن را عبادت می‌دانسته است.

یا پناه به محیی‌الدین خواهی برد، که هرزه‌هایش را در اوّل و آخر این کتاب شنیدی، و می‌گوید: جمعی از اولیاء الله هستند که رافضیان را به صورت خوک می‌بینند، و می‌گوید: به معراج که رفتم مرتبهٔ علی را از مرتبه ابوبکر و عثمان پست‌تر دیدم. چون برگشتم به علی گفتم: چون بود که در دنیا دعوی می‌کردی که من از آن‌ها بهترم؟! الحال دیدم مرتبهٔ تو را که از همه پست‌تری! و او و غیر او از این تزریقات بسیار دارند، که متوجّه آن‌ها شدن موجب طول سخن می‌شود.

و اگر از دعواها [و ادّعاها]ی بلند [و عجیب و غریب] ایشان فریب می‌خوری، آخر فکر نمی‌کنی که بلکه از برای حبّ دنیا این‌ها را بر خود بندند! اگر خواهی او را امتحان کنی که می‌گوید: «من جمیع اسرار غیبی را می‌دانم و همه چیز بر من منکشف می‌شود و شبی ده بار به عرش می‌روم» یک مسئله از شکیّات نماز، یا یک مسئلهٔ مشکل از میراث و غیر آن، یا یک حدیث مشکل از او بپرس؛ اگر آن‌ها را راست می‌گوید، این را هم برای تو بیان می‌کند، چنانچه به سند صحیح از امام

جعفر صادق ﷺ منقول است[۱] که: علامت کذّاب و دروغگو آن است که تو را خبر می‌دهد به چیزهای آسمان و زمین و مشرق و مغرب، و چون از حلال و حرام خدا مسئله‌ای از او می‌پرسی نمی‌داند.[۲]

فائده دوم: معنای بدعت و دلیل حرمت آن

بدعت، اختراع کردن در دین است به این معنی که اعتقادی از اعتقادات دینی یا حکمی از احکام الهی را تغییر دهد.[۳]

علاّمهٔ مجلسی ﷺ در کتاب عین‌الحیات بابی در مذمّت بدعت در دین آورده و فرموده است: عقول خلایق عاجز است از احاطه کردن به حسن و قبح خصوصیّات شریعت؛ پس در هر شرعی آنچه صاحب آن شرع خبر داده به جا می‌باید آورد، و به عقل ناقص خود اختراع عبادت ها و بدعت ها نباید کرد که موجب ضلالت و گمراهی است.

و گول شیطان را نمی‌باید خورد که این عبادت مرا خوش‌تر می‌آید و این روش عمل کردن، مرا بیش‌تر به خدا نزدیک می‌کند؛ زیرا که معنی قُرب و بُعد به خدا را امثال ما مردم که عقل های معیوب به هزار نقص و مخلوط با صد هزار شهوت داریم نتوانیم فهمید، بلکه عقول انبیا و اوصیا به این ها می‌تواند رسید، چنانچه کشیش نصرانی را گمان این است که به آن عبادت و ریاضتی که می‌کشد او را قرب حاصل می‌شود و حال آن که

---

۱. اصول کافی: ۲ / ۳۴۰، حدیث ۸.

۲. عین الحیات: ۲ / ۴۵۷ ـ ۴۵۸.

۳. پس صاحب بدعت کسی است که اعتقادی در اصول دین غیر آن اعتقادی که ائمّه معصومین ﷺ داشته‌اند، داشته باشد، یا در فروع دین چیزی را واجب یا مستحب داند که در دین واجب یا مستحب نباشد، یا چیزی را حرام یا مکروه و یا مباح بداند که در دین حرام یا مکروه و یا مباح نباشد و... شکی نیست که جمیع هفتاد و سه فرقه غیر از شیعهٔ امامیه اثناعشریة که فرقهٔ ناجیه‌اند، همگی اهل بدعت‌اند و غرق دریای ضلالت‌اند، بالخصوص صوفیه که بدعت‌های آن‌ها در غایت شناعت و قباحت است.

به کتاب شریف بحارالانوار، باب افتراق الأمّة بعد النبی ﷺ علی ثلاث و سبعین فرقة ۲۸ / ۲ ـ ۳۶، والصراط المستقیم ۲ / ۳۷، ۸۸، ۹۶، ۱۰۱، ۱۲۶ مراجعه شود.

هر چند عبادت به آن طریقه می‌کند کفر و عنادش بیش‌تر می‌شود و از خدا دورتر می‌گردد.

و بدان که بدعت عبارت از آن است که: یک امری را که خدا حرام کرده باشد حلال کنند، یا امری را مکروه کنند که خدا مکروه نکرده باشد، یا امری را واجب گردانند که خدا واجب نکرده، یا امری را مستحب قرار دهند که خدا مستحب قرار نداده باشد، اگر چه به اعتبار یک خصوصیّتی باشد، مثل آن‌که خدا فرموده است «نماز در همه وقت مستحب است» اگر کسی به این عنوان نماز کند که چون [نماز در] همه وقت، سنّت است و این یک وقتی است از آن وقت ها، پس من در این وقت نماز می‌کنم، ثواب دارد، و[لی] اگر دو رکعت نمازی در وقت غروب آفتاب به جا آورد به عنوان این‌که در خصوص این وقت خدا این نماز را از من طلبیده است، بدعت می‌شود و حرام است چنانچه عمر ـ علیه ما علیه ـ در خصوص چاشتْ شش رکعت مقرّر ساخت که در این وقت می‌باید کرد به عنوان سنّت، و به این جهت، بدعت و حرام شد و ائمّه ما علیهم‌السلام از آن نهی فرمودند، و هم چنین اگر کسی نماز سنّتی را سه رکعت به یک سلام بکند، چون این هیئت در نمازِ سنّت از پیغمبر به ما نرسیده، بدعت و حرام است، یا اگر کسی در هر رکعتی دو رکوع به‌جا آورد حرام است.

هم چنین کلمهٔ طیّبهٔ لا اله الاّ الله را همه وقت گفتن سنّت است و بهترین اذکار است، اگر کسی چنین قرار دهد که بعد از نماز صبح، هزار و پانصد مرتبه سنّت است و خصوص این عدد را در خصوص این وقت از جانب شارع مقرّر داند، یا خود قرار دهد و این خصوصیّت را عبادت داند، بدعت است.

و بدعت در دین، بدترین معاصی است. و امتیاز شیعه از سنّی همیشه به این بوده است که شیعه به فرمودهٔ ائمّهٔ خود عمل می‌نموده‌اند، و سنّیان چون دست از متابعت ایشان برداشته بودند به عقل‌های سخیف خود بدعت‌ها در دین می‌کردند و به آن عمل می‌نمودند، و ائمّهٔ ما ایشان را به این، مذمّت می‌فرمودند.[۱]

---

۱. عین الحیات: ۱/ ۳۶۵ـ ۳۶۶.

برای حرمت و ممنوعیت بدعت و تشریع به این آیه استدلال شده است:

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالاً قُلْ أَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾[۱]

بگو به من خبر دهید، آیا روزی‌هایی که خداوند برای شما نازل کرده دیده‌اید، که بخشی از آن را حرام و بخشی را حلال گردانیده‌اید؟ بگو: آیا خداوند به شما اجازه [حلال کردن و حرام کردن] داده، یا بر خدا افترا و دروغ می‌بندید و از پیش خود حلال و حرام می‌کنید؟!

احادیث فراوانی هم بر مذمّت و ممنوعیت بدعت دلالت دارند و علاّمهٔ مجلسی رحمه‌الله در ادامهٔ بحث بدعت که گذشت، بیش از بیست حدیث ذکر کرده است که بعضی از آن‌ها را در این‌جا می‌آوریم:

۱. کلینی و غیر او به سندهای متواتر از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمّه هدی علیهم‌السلام روایت کرده‌اند که: هر بدعتی ضلالت و گمراهی است، و هر ضلالتی راهش به سوی آتش است.[۲]

۲. از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت کرده است که فرمودند: هر که برود به نزد صاحب بدعتی و او را تعظیم نماید، سعی کرده است در خرابی اسلام.[۳]

۳. ابن بابویه رحمه‌الله به سند صحیح از حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام روایت کرده است که: شخصی بود در زمان سابق [که] طلب دنیا از حلال کرد به دستش نیامد، و از حرام نیز طلب کرد او را میسّر نشد. پس شیطان به نزد او آمد و او را وسوسه کرد که: می‌خواهی تو را به چیزی دلالت کنم که اگر آن را بکنی، دنیای تو بسیار شود و جمعی کثیر تابع تو شوند؟ گفت: آری. شیطان گفت: دینی اختراع کن و مردم را به سوی آن دین بخوان.

---

۱. یونس: ۵۹.

۲. اصول کافی: ۱ / ۵۶، حدیث ۸.

۳. اصول کافی: ۱ / ۵۴، حدیث ۳.

پس او چنین کرد. خلق بسیار او را متابعت کردند، و مال بسیار به هم رسانید. بعد از مدّتی به فکر خود افتاد که چه خطایی کردم! دینی اختراع کردم و مردم را گمراه کردم، و توبه من مقبول نخواهد شد تا آن‌ها را که گمراه کرده‌ام برنگردانم. به نزد هر یک آمد و می‌گفت: دین من بدعت بوده و باطل بود، برگردید، در جواب می‌گفتند: دروغ می‌گویی. دین تو حق بود و الحال شک به هم رسانیده‌ای در دین. و هیچ‌یک برنگشتند.

چون دید که ایشان بر نمی‌گردند، رفت و زنجیری در گردن خود بست و سرش را بر میخی بست، و با خود قرار داد که این را نگشاید تا خدا توبه‌اش را قبول کند.

پس [خداوند] وحی فرمود به پیغمبری که در آن زمان بود که: بگو به آن صاحب بدعت به عزّت و جلال خودم قسم اگر آن‌قدر مرا بخوانی که بندهایت از هم بپاشد، دعای تو را مستجاب نکنم و توبه تو را قبول نکنم تا زنده کنی آن‌هایی را که بر دین تو مرده‌اند و از آن دین برگردانی![1]

۴. به سند معتبر از ابوالربیع شامی [چنین] روایت کرده است که: از حضرت صادق علیه السلام پرسیدم: کم‌تر چیزی که بنده را از ایمان بدر می‌برد کدام است؟ فرمود: «آن‌که به عقیده‌ای بر خلاف حق قائل شود، و بر آن بماند.»[2]

۵. به سند صحیح از برید عجلی [چنین] روایت کرده است که: از حضرت صادق علیه السلام پرسیدم: چه چیز است کم‌تر چیزی که آدمی به آن کافر می‌شود؟ حضرت سنگ ریزه‌ای از زمین برداشتند و فرمودند: «آن است که سنگ ریزه را بگوید هستهٔ خرماست (یعنی هر امر خلاف حقّی را که اقرار کند حتّی امر سهل) و بیزاری جوید از کسی که مخالفت او نماید در این امر و دشمنی با مخالفان خود در این امر باطل کند. پس او ناصبی است و با ما دشمنی کرده، و به خدا مشرک و کافر شده است به نادانی.»[3]

---

۱. بحارالانوار: ۲ / ۲۹۷، حدیث ۱۵.

۲. بحارالانوار: ۲ / ۳۰۱، حدیث ۳۱.

۳. بحارالانوار: ۲ / ۳۰۱ـ۳۰۲، حدیث ۳۳.

عقل نیز بر ممنوعیت بدعت دلالت دارد؛ چرا که عقلای عالم اتّفاق دارند بر مذمّت و توبیخ کردن بنده‌ای که نمی‌داند که فلان عمل واجب است یا مستحب و یا... و از پیش خود آن را واجب یا مستحب و یا... می‌کند و آن را به مولای خود نسبت می‌دهد. زیرا این کار را دور شدن از وظیفهٔ عبودیت و بندگی، و تصرّف کردن در شؤون مولای حقیقی می‌دانند.

پوشیده نماند که قاعده و اصل اوّلی در باب عبادات تا زمانی که از جانب شارع دلیلی برای جواز و تشریع آن عبادات نرسیده، حرام بودن و باطل بودن آن است؛ زیرا به اتفاق علما، عبادات توقیفی است؛ یعنی جواز آن متوقّف بر تجویز و تشریع آن از جانب شارع مقدّس است. عبادات و اذکار و اوراد را باید صاحب شرع معیّن کند و اجازه دهد و در غیر این صورت، تشریع و بدعت است.[۱]

فاتّخذوا الرهبانيّة عبادة مع أنّ نبيّنا صلّى الله عليه وآله قد نهى عنها، وأمر بالتزويج، ومعاشرة الخلق، والحضور في الجماعة، والاجتماع مع المؤمنين في مجالسهم، وهداية بعضهم بعضاً، وتعلّم أحكام الله تعالى

---

۱. و دلیل های چهارگانه (قرآن ـ سنّت ـ اجماع ـ عقل) بر حرام بودن تشریع (بدعت) قائم است، تشریع دو معنا دارد: ۱. إدخال ما ليس من الدين في الدين. یعنی: چیزی راکه جزء دین نیست در دین داخل کردن و به عنوان جزئی از اجزای دین قلمداد کردن.

۲. إدخال ما لم يُعلم كونه من الدين في الدين. یعنی: داخل کردن در دین چیزی راکه معلوم نشد که آیا صاحب شرع آن را اجازه داده و از دین دانسته یا نه؟

از سنّت: طوائفی از روایات است که مرحوم شیخ انصاری و مرحوم میرزای نائینی به یک روایت اکتفاء کردند و آن این‌که: «عن ابی عبدالله عليه السلام القضاة أربعة، ثلاثة في النار و واحد في الجنة ... و رجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار». (کافي ۷/ ۴۰۷ و من لا يحضره الفقيه ۳/ ۴ و تهذيب ۶/ ۲۱۸) از جملهٔ قضاتی که داخل جهنّم می‌شوند، قاضی‌ای است که بدون علم قضاوت کرده و قضاوتش مطابق با واقع نیز باشد.

از اجماع: مرحوم وحید بهبهانی ادعای اجماع نموده و فرمود: حرام بودن عمل کردن در دین بدون علم از اموری است که حتی عوام الناس هم می‌دانند چه رسد به فقهای بزرگ.

برای واضح شدن بیش تر، به فرائد الاصول: ۳۰ ـ ۳۱، و فوائد الاصول ۳/ ۱۱۹ ـ ۱۲۰ رجوع کنید.

وتعليمها، و عيادة المرضىٰ، و تشييع الجنائز، و زيارة المؤمنين، والسعي في حوائجهم، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و إقامة حدود الله، و نشر أحكام الله، و الرهبانيّة التي ابتدعوها تستلزم ترك جميع تلك الفرائض و السّنن.

(یکی از بدعت‌های آن‌ها این است که) رهبانیت (یعنی: ترک دنیا و کناره‌گیری از خلق و چشم‌پوشی از لذّت‌ها) را عبادت خود قرار داده‌اند با آن‌که پیغمبر ما ﷺ مردم را از رهبانیت نهی فرموده و (از طرف دیگر مسلمانان را) به ازدواج و معاشرت با مردم، و حاضر شدن در جماعت‌ها و شرکت کردن در مجالس مؤمنان و هدایت کردن یکدیگر، و یاد گرفتن و یاد دادن احکام و دین خداوند، و رفتن به عیادت بیماران و تشییع جنازه‌ها و دیدار مؤمنان، و تلاش در برآوردن حاجت‌های آنان (و رفع نیازشان) و امر به معروف و نهی از منکر نمودن، و به‌پاداشتن و اجرا کردن حدود خدا، و ترویج و نشر احکام خداوند امر فرموده است (در حالی که) رهبانیّتی که صوفیّه آن را بدعت گذارده و اختراع کرده‌اند (با همهٔ این امور منافات دارد و) مستلزم ترک کردن همهٔ این واجبات و مستحبات است.

توضیح

در معنای رهبانیت و حدّ اعتزال و کناره‌گیری از خلق و جمع میان اخبار.

اما رهبانیت: علامهٔ مجلسی ﵀ در کتاب عین الحیات فرمودند: بدان که رهبانیت امری است مرکّب از ترک زنان، و عزلت اختیار نمودن از مردمان، و ترک مطعومات و مشروبات لذیذه و ملبوسات فاخره، و در امّت حضرت عیسی (ؑ) اکثر این‌ها ممدوح بوده است، و خود را خصیّ[1] می‌کرده‌اند، و در غارها و کوه‌ها جا می‌گرفته‌اند، و لباس‌های خشن و کنده می‌پوشیدند، و سنّت پیغمبر ما بر خلاف این‌ها جاری گردیده

---

۱. یعنی: تخم کشیده، أخته.

و رهبانیت مذموم است و نکاح کردن و زنان داشتن، سنّت مؤکّد است؛ چنانچه ابن بابویه در کتاب خصال به سند معتبر از حضرت رسول ﷺ روایت کرده است که: «در امّت من، رهبانیت و خاموشی نیست.»[۱] و در حدیث دیگر فرمود: «رهبانیت امّت من، جهاد در راه خداست، و خصیّ کردن امّت من، روزه داشتن است.»[۲]

در کتاب عین الحیات در بیان آن‌که رهبانیت در این امّت نمی‌باشد و رهبانیت بدعت است، ۱۵ حدیث ذکر کرده که هر کس طالب باشد به آن‌جا رجوع کند.[۳]

اما عزلت از خلق: علامهٔ مجلسی ﵀ در عین الحیات می‌فرماید: بدان که چنانچه از احادیث متواتره ظاهر می‌شود اعتزال از عامّهٔ خلق در این امّت ممدوح نیست، و احادیث بسیار در فضیلت دیدن برادران مؤمن و ملاقات ایشان، و عیادت بیماران ایشان، و اعانت محتاجان ایشان، و حاضر شدن به جنازهٔ مرده‌های ایشان، و قضای حوایج ایشان وارد شده است، و هیچ‌یک از این‌ها با عزلت جمع نمی‌شود.

و ایضاً به اجماع و احادیث متواتره، جاهل را تحصیل مسائل ضروریّه واجب است، و بر عالم هدایت خلق و امر به معروف و نهی از منکر واجب است، و هیچ‌یک از این‌ها با عزلت جمع نمی‌شود، چنانچه کلینی به سند معتبر روایت کرده که: شخصی به خدمت حضرت صادق ﵇ عرض کرد: شخصی هست که مذهب تشیّع را دانسته، و اعتقاد خود را درست کرده، و در خانهٔ خود نشسته است و بیرون نمی‌آید، و با برادران خود آشنایی نمی‌کند. حضرت فرمود: «این مرد چگونه مسائل دین خود را یاد می‌گیرد؟!»[۴]

و به سند معتبر از آن حضرت روایت کرده است که: «بر شما باد به نماز در مساجد، و با مردم نیکو مجاورت کردن، و گواهی برای ایشان دادن، و به جنازهٔ ایشان حاضر

---

۱. بحار الانوار: ۱۱۵/۷۰، حدیث ۲.

۲. بحار الانوار: ۱۷۰/۸، حدیث ۱۱۲ و تهذیب: ۱۹۰/۴، حدیث ۵.

۳. عین الحیات: ۳۷۶/۱ در لمعهٔ سوم.

۴. اصول کافی: ۳۱/۱ حدیث ۹.

شدن؛ به درستی که ناچار است شما را از معاشرت مردم، و تا آدمی زنده است از مردم مستغنی نیست، و مردم همگی به یکدیگر محتاجند.»[۱]

و حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که صبح کند و اهتمام به امور مسلمانان نداشته باشد، او مسلمان نیست. و کسی که بشنود کسی استغاثه می‌کند و از مسلمانان اعانت می‌طلبد و اجابت او نکند، او مسلمان نیست.»[۲]

و از آن حضرت پرسیدند که: محبوب‌ترین مردم نزد خدا کیست؟ فرمود: «کسی که نفعش به مسلمانان بیش‌تر رسد.»[۳]

علامهٔ مجلسی رحمه الله بعد از ذکر ۹ حدیث در این باره فرمود: و بدان که در هر یک از این امور، احادیث متواتره وارد شده است، و ظاهر است که عزلت موجب محرومی از این فضایل است.

و بعضی از اخبار که در باب عزلت وارد شده است [هیچ‌گونه منافاتی با این روایات ندارد؛ چون] مراد از آن‌ها عزلت از بَدان خلق است که معاشرت ایشان موجب هدایت نشود، و ضرر دینی به این کس رسانند، و اگر نه، معاشرت با نیکان و هدایت گمراهان شیوه پیغمبران است و از افضل عبادات است؛ بلکه آن عزلتی که ممدوح است در میان مردم نیز میسّر است، و آن معاشرتی که مذموم است در خلوت نیز می‌باشد؛ زیرا که مفسدهٔ معاشرت خلق، میل به دنیا و تخلّق به اخلاق ایشان و تضییع عمر به معاشرت اهل باطل و مصاحبت ایشان است، و بسیار است کسی که معتزل از خلق است و شیطان در آن عزلت جمیع حواسّ او را متوجّه تحصیل جاه و اعتبار دنیا کرده است، و هر چند از ایشان دور است امّا به حسب قلب با ایشان معاشرت دارد و اخلاق ایشان را در نفس خود تقویت می‌کند، و چه بسیار کسی که در میان مجالس اهل دنیا باشد و از اطوار ایشان مکدّر باشد، و آن معاشرت باعث زیادی

---

۱. اصول کافی: ۲ / ۶۳۵، حدیث ۱.

۲. اصول کافی: ۲ / ۱۶۴، حدیث ۵.

۳. اصول کافی: ۲ / ۱۶۴، حدیث ۷.

آگاهی و تنبّه او و نفرت او از دنیا شود، و در ضمن آن معاشرت چون غرض او خداست از هدایت ایشان یا غیر آن از اغراض صحیحه، ثواب‌های عظیم حاصل کند، چنانچه به سند صحیح از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «خوشا حال بندهٔ خاموش گمنامی که مردم زمانهٔ خود را شناسد و با ایشان به بدن مصاحبت کند و با ایشان در اعمال ایشان به دل مصاحبت ننماید! پس او را به ظاهر شناسند، و او ایشان را در باطن شناسد.»[۱]

پس آنچه مطلوب است از عزلت آن است که دل معتزل باشد از اطوار ناشایستهٔ خلق و بر ایشان در امور اعتماد نداشته باشد و پیوسته توکّل به خداوند خود داشته باشد، و از فواید ایشان منتفع گردد و از مفاسد ایشان در حذر باشد، و اگر نه، پنهانی از خلق چارهٔ کار آدمی نمی‌کند، بلکه اکثر صفات ذمیمه را قوی‌تر می‌کند.[۲]

ذکر خفیّ صوفیّه

ثم إنّهم في تلك الرهبانيّة أحدثوا عبادات مخترعة:

فمنها: الذّكر الخفيّ الّذي هو عمل خاصّ على هيئة خاصّة لم يرد به نصّ و لا خبر، و لم يوجد في كتاب و لا أثر. و مثل هذا بدعة محرّمة بلا شكّ و لا ريب. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «كل بدعة ضلالة، و كلّ ضلالة سبيلها إلى النّار.»[۳]

پس از آن‌که صوفیّه رهبانیت را بدعت گذاردند، در ضمن آن، عبادت‌های بی‌اساسی را از پیش خود احداث و اختراع کردند (و به اعتقاد باطل خود آن‌ها را عبادت به شمار آوردند.) از جملهٔ آن‌ها ذکر خفیّ و پنهان است که آن عمل مخصوصی می‌باشد به شکل و هیأت خاصّی که هیچ نصّ و خبری در

---

۱. اصول کافی: ۲ / ۲۲۵، حدیث ۱۲.

۲. عین الحیات: ۱ / ۳۸۱ـ۳۸۶.

۳. اصول کافی: ۱ / ۵۶، حدیث ۸ و ۱۲.

باره انجام آن وارد نشده (و دستوری از صاحب شریعت به آن نرسیده) و در هیچ کتاب و اثری یافت نشده است. (یعنی در قرآن و احادیث سخنی از آن به میان نیامده است.)
عملی مانند این (که در کتاب و سنّت اثری از آن نیست) بدون شک و تردید، بدعتی است حرام و رسول خدا ﷺ فرمود: «هر بدعتی (که در دین گذارده شود) ضلالت و گمراهی است و مسیر هر ضلالتی به سوی آتش است.»

توضیح

علامه مجلسی ﷺ در عین الحیات می‌فرماید: لمعهٔ دهم در بیان ذکر است، بدان که [ذکر] در لغت، یاد کردن است. و یاد کردن خدا انواع دارد:

اوّل: یاد خداست در هنگام معصیتی که خواهد مرتکب آن شود [که] خدا را به یاد آورد و برای خدا ترک آن نماید.

دوم: یاد خداست در وقت طاعت که خدا را به یاد آورد و بـه سـبب آن، مشـقّت طاعت بر او آسان شود و به‌جا آورد.

سوم: یاد خداست در هنگام رفاهیت و نعمت که وفور نعمت او را از یاد خدا غافل نکند و شکر آن به‌جا آورد.

چهارم: یاد خداست در هنگام بلا و محنت که در آن حالت به خدا تضرّع نماید و بر آن بلا صبر کند.

پنجم: ذکر الٰهی است به دل که تفکّر در صفات کمالیهٔ الٰهی و در آلاء و نعمای او بکند، و تفکّر در دین حق و معانی قرآن و احادیث رسول و اهل‌بیت ﷺ و تفکّر در امور آخرت و مکارم اخلاق و عیوب نفس و سایر اموری که خدا فرموده است. این‌ها همه ذکر الٰهی است.

ششم: ذکر به زبان است ـ و آن انواع دارد مثل: مذاکرهٔ علوم حقّ و آیات و اخبار و درس گفتن و ذکر آنچه سابقاً مذکور شد و فضایل اهل‌بیت را بیان کردن و قرآن خواندن

و دعا خواندن و [بر] اسم‌های الٰهی که از شارع متلقّی شده است مداومت نمودن ـ امّا باید با آدابی باشد که پسندیدهٔ شارع است و به عنوان بدعت نباشد، و دل آگاه باشد از آنچه بر زبان جاری می‌گردد. و بر این مضامین، احادیث متواتره وارد شده است.

سپس هفت روایت در این باره ذکر کرده و پس از آن فرموده است:

چون حقیقت ذکر معلوم شد بدان که دو نوع ذکر در میان صوفیّه شایع شده که هر دو بدعت است، و بهترین عبادات می‌دانند و خلاصه، اوقات عمر خود را در آن‌ها ضایع می‌کنند و مردم را گمراه می‌کنند.

اوّل: ذکر جلی و آن مشتمل بر چند چیز است ... (که به زودی بیان می‌شود إن شاء الله تعالی).

(دوم:) ذکر خفی ـ به آن معانی که سابقاً مذکور شد خوب است و بهترین عبادات است که آدمی پیوسته به یاد خدا باشد و تفصیلش گذشت ـ امّا آن نحو خاصی که ایشان اختراع کرده‌اند هیئات مخصوصی است و چنین هیئاتی تا به سند معتبری از شارع نرسیده باشد به عنوان عبادت کردن بدعت است، چنانچه در تعریف بدعت دانستی، و در هیچ حدیثی از احادیث شیعه آن هیئت وارد نشده است و در کتب سنیّان نیز ندیده‌ایم.[1]

و آن‌ها نقل می کنند که این را معروف کرخی از حضرت امام رضا علیه السلام روایت کرده است، و این به چندین وجه باطل است:

اوّلاً: چگونه دربان آن حضرت بوده که امر او بر اصحاب درایه و حدیث و ارباب رجال نامعروف مانده، و چگونه به کلّی غیر معروف در کتب شیعه از متقدّمین شده و هیچ کس نامش را نبرده و اسمی از او ننوشته، نه به مدح و نه به ذمّ؟! بلی معروف بن خرّبوذ را که از اصحاب حضرت صادق علیه السلام و از بزرگان است نوشته‌اند و اشاره به همین نامعروف بودن معروف کرخی فرموده علاّمهٔ بحرالعلوم به قولش:

و کذا الفضیل بعده معروف و هو الذی ما بیننا معروف

---

۱. عین الحیات: ۱ / ۴۳۰.

یعنی: این معروف [بن خرّبوذ] در ما بین ما معروف است، نه آن معروف کرخی. پس اصحاب ما معروف کرخی را در پیوستنش به حضرت رضا ﷺ و دربان بودنش، تأمّل دارند و در درکش حضرت صادق ﷺ را بیش‌تر تأمّل و اشکال دارند، چنانچه بعضی از اعاظم بیان کردند.

ثانیاً: سندی که به او منتهی می‌شود جمعی هستند بسیار فاسد العقیده، مثل: سید محمد نور بخش که ادعای مهدویت کرده.

علامهٔ مجلسی ﷺ به ۷ وجه در عین الحیات از این مطلب پاسخ داده است.[۱]

ذکر جلیّ صوفیّه

و منها: الذکر الجليّ الذي يتغنّون فيه بالأشعار، ويشهقون شهيق الحمار، ويعبدون الله بالمكاء و التّصدية. ويزعمون أن ليس لله تبارك وتعالى عبادة سوى هذَين الذكرَين المبتدعَين. ويتركون جميع السّنن والنوافل ويقنعون من الصّلاة الفريضة بنقر كنقر الغراب. ولولا خوف العلماء، لكانوا يتركونها رأساً.

و از جملهٔ آن عبادت‌های اختراعی، ذکر جلیّ و آشکار است که در آن اشعاری را به سبک آواز و غنا می‌خوانند، و مانند الاغ بانگ می‌زنند (و صدایشان را مثل خرها بلند می‌کنند) و خدا را با سوت کشیدن و کف زدن[۲] عبادت می‌کنند. و گمان می‌برند که برای خدای تعالی عبادتی نیست جز همین دو ذکر خفی و جلیّ، که هر دوی آن‌ها بدعت است. آن‌ها تمام سنّت‌ها (و روش‌های پیغمبر ﷺ) و مستحبات را ترک می‌کنند و از نماز واجب به

---

۱. عین الحیات: ۱ / ۴۳۰ ـ ۴۳۲. هم چنین در کتاب البدعة والتحرّف: ۲۷ به وجوهی جواب داده‌اند.

۲. اشاره است به آیهٔ ۳۵ از سوره انفال: ﴿ وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً ﴾ دعا و عبادت مشرکان نزد خانهٔ خدا جز سوت زدن و دست زدن، نبود. یعنی: عبادتی که مشرکان در مکّه برای خود مقرّر کرده بودند، چیزی جز لهو و لعب نبود.

نوک زدنی و پیشانی به زمین زدنی با شتاب مثل نوک زدن کلاغ، قناعت و اکتفا می‌کنند (بدون توجّه و حضور قلب و احساس تکلیف) و اگر ترس از (تکفیر) علما و فقها نبود، به کلّی آن نماز را هم ترک می‌کردند.

توضیح

علامه مجلسی رحمه الله در کتاب عین الحیات می‌فرماید:

ذکر جلی، و آن مشتمل است بر چند چیز (یعنی چند اشکال دارد):

اوّل: آن‌که این نحو عبادت از شارع نرسیده و در آیات و اخبار، کیفیت ذکر جلی بر خلاف این وارد شده است؛ زیرا حق سبحانه و تعالی فرموده است: ﴿ **ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** ﴾[1] یعنی: بخوانید پروردگار خود را از روی زاری و پنهانی؛ به درستی که حق تعالی دوست نمی‌دارد آنان را که از حدّ اعتدال بیرون می‌روند. و در جای دیگر می‌فرماید: ﴿ **وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ** ﴾[2] یعنی: یاد کن پروردگار خود را در خاطر خود از روی زاری و ترس و پست‌تر از بلند گفتن در اوّل روز و آخر روز، و مباش از جملهٔ غافلان. و نقل کرده‌اند که: حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله شنید که جمعی فریاد بر آورده‌اند به تکبیر و تهلیل؛ ایشان را منع بلیغ نمود و فرمود: «ندا نمی‌کنید کسی را که نشنود یا دور باشد.»

ایشان پس از ذکر پنج حدیث دیگر در این مورد، می‌فرماید:

پس از آیات و احادیث معلوم شد به این نحو فریاد کردن و خدا را ذکر کردن، در شرع پسندیده نیست. و در تعریف بدعت دانستی این قسم امور که از شارع وارد نشده است، خوب دانستن و به عنوان عبادت کردن، بدعت است.

دوم: آن‌که تحریرها و غنا می‌کنند و ذکر را به تصنیف‌ها بر می‌گردانند، و در میان

---

۱. سوره اعراف: ۵۵.

۲. سوره اعراف: ۲۰۵.

آن، اشعار عاشقانه و ملحدانه به نغمه و ترانه می‌خوانند، و این به اجماع علمای ما حرام است، با قطع نظر از اعمال شنیعه‌ای که در ضمن آن می‌کنند از رقص کردن و... .

سوّم: آن‌که این اعمال را در مساجد می‌کنند و شعر خواندن در مسجد مذموم است... .

و چون به ایشان می‌گویی «این اعمال، بدعت و تشریع است» جواب می‌گویند: ما را از این، قُرب دیگر حاصل می‌شود. و فریادها می‌کنند و مانند حیوانات کف می‌کنند، و این را در نظر عوام کالانعام از کمالات خود می‌نمایند. و در باب قُرب، پیش‌تر معلوم شد این چیزهایی است که ما خیال می‌کنیم، و راه قرب به خدا منحصر است در متابعت شرع.

و آن حرکاتی که از ایشان صادر می‌شود و «حالش» نام می‌کنند بر چند قسم است:

۱. یک قسم آن است که خیالات باطله در نفس ایشان از عشق مجاز هست. این صداهای خوش را که شنیدند، آن معنی طغیان می‌کند و باعث اضطراب ایشان می‌شود. و آن خصوصیتی به ایشان ندارد و در مجلس شراب و ساز هم آن شور و وجد و رقص می‌باشد، چنانچه به سند معتبر از حضرت امام رضا عليه السلام منقول است که از آبای طاهرین خود صلوات الله علیهم روایت فرمود که: «شیطان نزد حضرت یحیی عليه السلام آمد و... زنگ بزرگی در دست داشت. حضرت فرمود: این زنگ چیست که در دست داری؟ گفت: این مجموعه‌ای است که همهٔ لذّت‌ها در این‌هاست از طنبور و بربط[1] و طبل و نای و صرنا و غیر این‌ها. و چون جمعی به شراب خوردن مشغول شدند و لذّتی نمی‌یابند از آن، من این جَرس را به حرکت در می‌آورم، مشغول خوانندگی و ساز می‌شوند. پس چون صدای آن را شنیدند از طرب و شوق از جا بدر می‌آیند، یکی رقص می‌کند، دیگری با انگشتان صدا می‌کند، و دیگری جامه بر تن می‌درد... .[2]

۲. و یک قسم دیگر آن است که از باب مکر و فریب و ساختگی است چنانچه بسیار دیده‌ایم که اگر در آن حالت بر کنار بام می‌باشند و در هنگام اضطراب و شور، خود را

---

۱. عودی است که آن را می‌نوازند.

۲. بحارالانوار: ۱۴ / ۱۷۲ ـ ۱۷۳، حدیث ۱۲.

به طرف دیگر می‌اندازند و آثار اختیار در افعال ایشان ظاهر است.

۳. و یک قسم دیگر، مَرَضی است که به اعتبار ترک حیوانی و ضبط نفس در ذکر خفی و سایر بدعت‌های ایشان که موجب ضعف قلب و دماغ و مولد مواد سوداویه است، حاصل می‌شود، و با اندک صدای خوشی، یا صدای موحشی، یا زیادتی فرحی یا زیادتی حزنی، مدهوش می‌شوند، و بی‌تابانه حرکات از ایشان صادر می‌شود، و آن به علّت مرضی است که در بدن ایشان حاصل می‌شود....

۴. و یک قسم دیگر آن است که مبدأش اختیاری ایشان است و آخر بی‌اختیار می‌شوند؛ زیرا گریه را در آدمی برای این مقرّر کرده‌اند که اگر حزنی یا شوقی در آدمی زیادتی کند، به آن دفع کند، چنانچه بندگان در مقام مناجات و راز گفتن با قاضی الحاجات این طریقه دارند، و گاه هست که شوری و شوقی دارند که از اول شب تا صباح زاری می‌کنند، و هیچ این حالات ایشان را رو نمی‌دهد؛ زیرا چون به راه بندگی درست رفته‌اند شیطان بر ایشان دست ندارد، و از ائمّهٔ ما صلوات الله علیهم این طریقه را نقل کرده‌اند.

و امّا این جماعت می‌گویند: گریه کار پیره زنان است، و کمال نیست، و خود را از گریه منع می‌کنند، و خود را به دست شوق و خیالات می‌دهند تا بیهوش می‌شوند و حرکات از ایشان صادر می‌شود، و آخر علاجش را به گریه می‌کنند، و اگر اوّل خود را به گریه دهند به آن‌جا منتهی نمی‌شود، چنانچه کلینی و ابن بابویه به سند معتبر از جابر [چنین] روایت کرده‌اند که:

به حضرت امام محمّد باقر علیه السلام گفتم: جمعی هستند که هر گاه چیزی از قرآن را یاد کردند یا کسی بر ایشان خواند بیهوش می‌شوند، و چنین می‌نمایند که اگر کسی دست و پای ایشان را ببُرد خبر نمی‌شوند! حضرت فرمود: «سبحان الله! این از شیطان است. خدا ایشان را به این امر نفرموده است. چیزی که به آن مأمور شده‌اند و به کار ایشان می‌آید نرمی و رقّت و گریه و ترس است.»[1]

---

۱. اصول کافی: ۲ / ۶۱۶_۶۱۷، حدیث ۱.

سپس علامّهٔ مجلسی ﷺ در مقام نصیحت به برادران ایمانی می‌فرماید:

ای عزیز، شاهدی برای بدعت بودن این اطوار از این بهتر نیست که یک کس از شیعه و سنّی و صوفی نقل نکرده است که حضرت رسالت پناه و ائمّهٔ معصومین ﷺ و اصحاب گرام ایشان و علمای ملّت ایشان، هرگز مطربی داشته‌اند و برای ایشان زمزمه می‌کرده است، یا حلقهٔ ذکری منعقد می‌ساخته‌اند، یا اصحاب خود را به آن امر می‌کرده‌اند، و اگر این عبادت چنین اهتمام در شأن آن می‌بود، چرا ایشان به اصحاب خود نمی‌فرمودند؟

بلکه بدعت‌ها شیرین می‌باشد، و عبادت‌ها بر نفس گران است. نمی‌بینی که اگر پنجاه فاضل عادل بگویند: حضرت امام جعفر صادق ﷺ فرموده است: هر که در شب جمعه نماز جعفر بگزارد گناهانش آمرزیده می‌شود و فضائل نامتناهی دارد، از ده هزار کس یک کس به آن رغبت نمی‌کند، و اگر به بقعه‌ای بگذرند که چند جلف[1] فریاد کنند: یا ربّ من یا ربّ من، در حلقهٔ ایشان داخل می‌شوند به رغبت تمام و تا صباح بر می‌جهند. تو خود با نفس خود اندیشه نمی‌کنی که کدام روز نفس تو چنین راغب به خیرات بود، و چرا در یک امر خیر دیگر این اهتمام را ندارند؟

از انصاف مگذر! هر گاه از اهل‌بیت رسالت قریب به هزار حدیث در دعاها و اعمال شب جمعه و روز جمعه وارد شده باشد ـ چنانچه ابن طاووس ﷺ کتابی در این خصوص نوشته است ـ و در آن دعاها و اعمال، چندین هزار راه قرب و بندگی تعلیم تو کرده باشند، تو به هیچ یک نظر نکنی، و تمام آن شب و روز را در چیزی صرف کنی که تمام علمای عصر گویند حرام است و خود اعتراف داشته باشی که خدا نفرموده است، در روز قیامت چه عذر خواهی گفت و به چه حجّت، امید ثواب خواهی داشت؟ و در تعقیب نماز ـ که اصل تعقیب، سنّت است ـ چند بدعت به آن ضمّ می‌کنی که مبادا از تو سنّت خالصی به عمل آید و ـ نعوذ بالله ـ مستحّق ثواب شوی.

---

۱. جِلف: بی ادب، زُمُخت.

و یا آن‌که به برکت اهل‌بیت رسالت ﷺ قریب به صد هزار بیت از مناجات و دعا و تعقیب و اذکار و اوراد منقول است، همه را ترک می‌کنی و اوراد قبیحه که چند سنّی جمع کرده‌اند، می‌خوانی که به حسب معنی رتبه ندارد و بـه حسب عـربیّت اعـراب اکثرش غلط است. آخر این چند جاهل سنّی، مناجات و ذکر خدا را بهتر از پیشوایان دین و برگزیدگان ربّ العالمین و افصح فصحای روی زمین مـی‌دانـند؟! پـیغمبران آرزو می‌کردند که تابع ایشان باشند و داخل شیعهٔ ایشان بـاشند، تـو را نـنگ مـی‌آید پیروی ایشان کنی؟! و آن اوراد را به نغمه و آهنگ می‌خوانی که شاید غنا به عمل آید و از گناه خالی نباشد.

منقول است که: شخصی به خدمت حضرت صادق ؑ آمد و گفت: دعایی اختراع کرده‌ام. حضرت فرمود: «اختراع خود را بگذار. آنچه می‌گوییم بخوان.»[۱]

وحدت وجود، بدعت صوفیّه

ثم إنّهم ـ لعنهم الله ـ لا يقنعون بتلك البدع؛ بل يحرّفون أصول الدين و يقولون بوحدة الوجود؛ و المعنى المشهور في هذا الزمان المسموع من مشائخهم، كفر بالله العظيم.

سپس، این جماعت صوفیّه ـ که خداوند آن‌ها را لعنت کند! ـ به آن بدعت‌ها (در فروع دین) اکتفا نکردند، بلکه اصول دین (و اعتقادات) را هم تحریف کردند و تغییر دادند، و به وحدت وجود قائل شدند. معنای مشهور و معروف وحدت وجود در این عصر که از بزرگان و قطب‌هایشان شنیده می‌شود، کفر به خداوند بزرگ است.[۲]

---

۱. عین الحیات: لمعهٔ دهم در بیان ذکر است ۱ / ۴۲۰ـ۴۳۳.

۲. رجوع شود به کتاب «تنزیه المعبود» که ما در آنجا بیست دلیل بر بطلان وحدت وجود ذکر کردیم، و تـوالی فاسد این اعتقاد را به وضوح بیان نمودیم، و در خاتمهٔ این کتاب در فائدهٔ سوّم و چـهارم، وحـدت وجـود را توضیح داده و ردّ کردیم، و اعتقاد عرفا و صوفیّه در توحید را مفصّلاً بیان نمودیم.

فائده : قائلین به وحدت وجود خداوند را عین خلق می‌دانند

یکی از اصول و عقاید صوفیّه، اعتقاد به وحدت وجود است که موجودات را عین حق تعالی می‌دانند.[۱]

قائلان به وحدت وجود که از جملهٔ آن‌ها ابن عربی است[۲] قائل به عینیّت می‌باشند و وجود حقّ را غیر وجود اشیا نمی‌دانند، بلکه هر شیء که صاحب وجود است، وجود او را همان وجود حقّ می‌دانند، و تفاوت و تکثّر را اعتباری دانند، و إلاّ از عنوان وحدت وجود خارج خواهد شد. بنا بر وحدت وجود، وجود ممکن اثر وجود حق نیست، بلکه عین اوست و اثریت و مؤثّریت و جاعلیّت و مجعولیّت بنا بر این مسلک باطل است. بلکه جعل و تأثیر بنا بر این مسلک نمی‌شود مگر به تنزّل و تطوّر و فیضان....

فیّاض صاحب شوارق در بیان کیفیّت صدور معلول از علّت می‌گوید: صوفیّه بر آنند که صدور معلول از علّت عبارت است از: «تنزّل علّت به مرتبهٔ وجود معلول و تطوّر وی به طور معلول.» و از این جا متفطّن شده‌اند به وحدت وجود به این [شرح] که: وجودْ حقیقت واحده‌ای است ساری در جمیع موجودات. و مهیّات ممکنات نیست مگر امور اعتباریّات. و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند به نحوی که اتّحاد و حلول لازم نیاید. چه این هر دو، فرع اثنینیّت است، و لا موجود إلاّ واحد....

و امّا طریقهٔ حکما در کیفیت صدور آن است که گویند: واجب الوجود تمام است و فوق التمام... و از این جا سرّ وحدت وجود به نحوی که خاطر فاتر این کمینه به آن منساق شده، مفهوم مستعدّین تواند شد. چه نسبت حقایق موجودات به حقیقت واجبیّت، نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیّه‌اند به ماهیّت نوعیّه بسیطه. و مؤیّد این است آنچه از بعضی اکابر به نظر رسیده که: وجود واجبی عین

---

۱. کتاب تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجود برای إبطال همین اصل است.

۲. بلکه اگر او قائل به وحدت وجود نباشد برای او قائلی پیدا نخواهد شد.

وجودات همهٔ موجودات است، نه عین وجود هر یک از موجودات. قلم این‌جا رسید سر بشکست.[۱]

ملا هادی سبزواری می‌نویسد: در توحید چند مقام است:... امّا طریقهٔ سیم، طریقهٔ انیقهٔ اهل حقّ است که وحدت در کثرت و جمع در فرق است، آن است که: حقیقت وجود، اصلی است و نوری است که اوصافش را شنیدی و واحد است به وحدت حقّه، نه وحدت عددیّه، و مراتب متفاضله دارد؛ انوار بعضها فوق بعض مختلفة في الشدة و الضعف، مثل انسان واحد که مراتب متفاضله داشته باشد و مقاماتش متفاوت باشد، مثل طبع و نفس و قلب و عقل تا لطیفهٔ اخفویّه.

پس در حقیقتْ وجودِ مرتبهٔ تام و شدیدْ علّت است و مرتبهٔ ضعیفْ معلول. و در دار واقع غیر وجود و سنخ نور دیّاری نیست. ذاتِ علّتْ وجود، و علیّت نیز وجود، و معلولْ وجود. و به عبارت دیگر، جاعلْ وجود، و جعلْ وجود، و مجعولْ وجود. و به عبارت دیگر، صانعْ وجود، صنعْ وجود، و مصنوعْ وجود، ولی به حسب مراتبی که در وجود است از خفا و ظهور و مظاهر.[۲]

نیز همو گوید: در باب صفات: و این است که همهٔ وجودات مدّعی اُلوهیتند و اُلوهیّت همه در اثبات اُلوهیّت الله مقهور است. و این‌که بعض عرفا گفته‌اند که «موجودی نیست که پرستیده نشده باشد از برای مشرکی و اختصاص ندارد به آفتاب یا آتش یا گوسالهٔ سامری و غیرها» کاذب نیست. و مصدّق این معنا، این است که: خودپرست بدتر است از بت‌پرست. و خودپرستان و تعیّن‌پرستان بی‌شمارند ....[۳]

---

۱. گوهر مراد: ۲۰۴.

۲. اسرار الحکم: ۲۵ـ ۳۱.

۳. اسرار الحکم: ۴۷.

بعضی از معاصران در این باره می‌نویسد: توحید نزد آن‌ها [عرفا] معنی دیگری دارد. توحید آن‌ها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آن‌جا برسد همه چیز شکل [حرفی] پیدا می‌کند. در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خودِ خداست. (انسان کامل، مطهری: ۱۲۶)

←

اگر کلام مذکور خوب ملاحظه شود و هم‌چنین به کلمات اکابر آن‌ها مثل ابن عربی و ملا صدرا و غیره نیز رجوع شود، روشن می‌شود که مقصود آن‌ها وحدت خالق

← در رسالهٔ انّه الحق آمده است: هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند. هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است. (یازده رسالهٔ فارسی، حسن زاده آملی: ۲۸۸، به نقل از رسالهٔ شعرانی)

در الهی نامه آمده است: صمد تویی که جز تو پری نیست، و تو همه‌ای که صمدی.

(الهی نامه، حسن زاده: ۴۹)

در کتاب روح مجرّد آمده است: وحدت وجود مطلبی است عالی و راقی؛ کسی قدرت ادراک آن را ندارد... من نگفتم این سگ خداست، من گفتم غیر از خدا چیزی نیست... وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم... اوست تبارک و تعالی، وبقیّهٔ موجودات هستی ندارند، هست نما هستند. [روح مجرّد، حسيني تهرانی: ۵۱۵]

مولوی گوید:

آنها که طلبکار خدایید، خدایید / بیرون ز شما نیست شمایید، شمایید

ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش / در عین بقایید ومنزّه زفنایید

[کلیّات دیوان شمس تبریزی: ۲۶۹]

شبستری در گلشن راز گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است / تعیّن‌ها امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود / عدد بسیار ویک چیز است موجود

شاه نعمة الله ولی در بیان مراتب وجود:

در مرتبه‌ای ساجد در مرتبه‌ای مسجود / در مرتبه‌ای عابد در مرتبه‌ای معبود

در مرتبه‌ای عبد است در مرتبه‌ای رب است / در مرتبه‌ای حامد در مرتبه‌ای محمود

در مرتبه‌ای فانی در مرتبه‌ای باقی / در مرتبه‌ای معدوم در مرتبه‌ای موجود

در مرتبه‌ای طالب در مرتبه‌ای مطلوب / در مرتبه‌ای قاصد در مرتبه‌ای مقصود

در مرتبه‌ای آدم در مرتبه‌ای خاتم / در مرتبه‌ای عیسی در مرتبه‌ای داوود

[دیوان شاه نعمت الله ولی کرمانی طبع باران: ۲۲۲]

ابن عربی می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» منزه است آن‌که اشیا را ظاهر کرد در حالی که خود عین آن‌ها بود. [فتوحات ابن عربی ۲ / ۴۵۹]

قیصری می‌گوید: «إنها [الذات الإلهية] هي الظاهرة بصورة الحمار و الحيوان» تحقیقاً آن [ذات الهی] همان است به صورت خر و حیوان ظاهر شده است.

[شرح قیصری برفصوص الحکم: ۲۵۲]

و مخلوق و ليس في الدار غيره ديّار است.

این نظر و عقیده، مخالف با دعوت همهٔ انبیای عظام و اوصیای گرامی است و هیچ تناسبی با شرع و دین ندارد. بینونت و جدایی خالق از مخلوق از مسلّمات دین و مذهب است.(۱)

---

۱. حريّ بنا أن ندرج جملة من الرّوايات الناصّة على أنّه تعالى منزّه عن مجانسة مخلوقاته، والمفيدة للبينونة والإثنينيّة، والمكفّرة للوحدويّة، ثمّ نستعرض لبعض الروايات الدالة على أنّه سبحانه منزّه من التحديد والتّشبيه فنقول:

إنّ نسبة الأشياء إلى الخالق تعالى ليست إلاّ نسبة الخالقيّة والمخلوقيّة، لا نسبة العينيّة والسنخيّة ولو مع تحقّق الغيريّة الاعتباريّة الوهميّة كما:

عن سيّدالشهداء عليه السلام: «أنت الّذي أنشأت الأشياء من غير سنخ»

(الصحيفة السجاديّة عليه السلام: ۲۱۰؛ إقبال الأعمال: ۳۵۱).

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام: «وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته»

(بحارالأنوار: ۸۴/ ۳۳۹، حديث ۱۹، و ج ۹۱/ ۲۴۳ حديث ۱۱)

وعن الإمام عليه السلام: «.. بل أنشأته ليكون دليلاً عليك بأنّك بائن من الصنع»

(بحارالأنوار: ۹۹/ ۱۶۷)

وعن مولانا الرضا عليه السلام: «.. ذاته حقيقة وكنهه تفرقة بينه وبين خلقه..»

(التوحيد: ۳۶؛ عيون الأخبار: ۱/ ۱۵۱)

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام: «.. مباين لجميع ما أحدث في الصفات..»

(التوحيد: ۶۹؛ حديث ۲۶)

عنه عليه السلام: «.. ليس بجنس فتعادله الأجناس، ولا بشبح فتضارعه الأشباح، ولا كالأشياء فتقع عليه الصفات..» (التوحيد: ۷۰ حديث ۲۶)

عنه عليه السلام: «.. خلق الله الخلق حجاب بينه وبينهم ومباينته إيّاهم مفارقته إنّيتهم ... بمفارقته بين الأمور عرف أن لا قرين له ... فكلّما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ... ولا في إبانته عن الخلق ضيم إلاّ بامتناع الأزليّ..»

(التوحيد: ۳۶ حديث ۲)

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «أمّا التوحيد فأن لا تجوز على ربّك ما جاز عليك»

(التوحيد: ۹۶ حديث ۱)

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام: «.. بان من الخلق فلا شيء كمثله» (التوحيد: ۳۲ حديث ۱)

←

جواب اين توهّمات و خرافات هم واضح است. خداوند تعالى مى‌فرمايد: ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئاً ﴾[1] و: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ

← وعنه عليه السلام: « .. حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إيّاها إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها »

(الكافي: ۱ / ۱۳۵، حديث ۱، التوحيد: ۴۲ حديث ۳)

إلى ما شاء الله من أحاديث الباب، والمتحصّل منها: أنّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن تشبيهه بخلقه، وتطوّره بأطوار خلقه، وتنزّله في مرتبة مخلوقاته، وتعيّنه بحدودها، وقبوله الأحكام الجارية على ما سواه سبحانه.

وأما الرّوايات الناصّة على أنّه تعالى منزّه عن الحدّ والشبه وأنّ القائل بهما مشرك فهي كثيرة جدّاً، منها: ما عن أميرالمؤمنين عليه السلام: « .. ولا حقيقته أصاب من مثّله ... ولا إيّاه عنى من شبّهه » (التوحيد: ۳۵ حديث ۲)

فإنّه صريح في التنزيه من التمثيل والتشبيه، لا الجمع بين التنزيه والتشبيه كما يقولون!

وعنه عليه السلام: « حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانة له من شبهها » (نهج البلاغة: ۲۳۲ خطبة ۱۶۳)

وعنه عليه السلام: « .. تعالى عمّا ينحله المحدّدون من صفات الأقدار، ونهايات الأقطار، وتأثّل المساكن، وتمكّن الأماكن، فالحدّ لخلقه مضروب وإلى غيره منسوب »

(نهج البلاغة: ۲۳۳ خطبة ۱۶۳)

وعنه عليه السلام: « لمّا شبّهه العادلون بالخلق المبعّض المحدود في صفاته، ذي الأقطار والنواحي المختلفة في طبقاته، وكان عزّوجلّ الموجود بنفسه لا بأداته، انتفى أن يكونوا قدّروه حقّ قدره، فقال تنزيهاً لنفسه عن مشاركة الأنداد وارتفاعاً عن قياس المقدّرين له بالحدود من كفرة العباد: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (الزمر: ۶۷) (التوحيد: ۵۵)

وعن المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: « من شبّه الله بخلقه فهو مشرك، إنّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكلّما وقع في الوهم فهو بخلافه »

(التوحيد: ۸۰ حديث ۳۶)

أقول: هذه الأخبار دالّة على إبطال مقالة الفلاسفة والعرفاء والصوفية القائلين بأنّ جميع ما للمخلوقات من الصفات فهي صفات الخالق؛ لأنّهم مظاهر الحقّ ومجاليه. وقد علم من هذه الأحاديث و غيرها أنّه تعالى منزّه عن التحديد والتشبيه، وأنّ القائل بهما مشرك كافر. فكم فرق بين هذا وقولة ابن العربيّ من أنّ القول بهما عين التوحيد وأنّ القائل بهما مؤمن موحّد كامل والنّافي لهما عنه تعالى جاهل والمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب!

ثمّ بعد كلّ هذا فما أروع قول مولانا سيّدالشهداء حسين بن عليّ عليهما السلام: « أيّها الناس، اتّقوا هؤلاء المارقة الّذين يشبّهون الله بأنفسهم، يضاهئون قول الّذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ... لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد، ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه » (تحف العقول: ۲۴۴) لاحظ تنزيه المعبود.

۱. مريم: ۶۷.

شَيْئاً ﴾[۱] اگر موجودات عین حق و وجود ظلّی حقند پس معنی ندارد که قبل از خلقت، شیء نباشند.

نیز می‌فرماید: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[۲] و: ﴿ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[۳] و هرگز نفرموده است: «و هو عین کلّ شیء» و ظاهر است که خالقِ شیء و ربِّ شیء، غیر خود شیء است.

هم‌چنین می‌فرماید: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ﴾[۴] و: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[۵] و غیر این‌ها...

مخالفت این اعتقاد با عقل هم از این جهت است که وحدت خالق و مخلوق و صانع و مصنوع، محال است. و وجود ظلّی منبسط یا موجی و حبابی تصویرش نسبت به حق، محال است؛ زیرا معقول نیست خداوند بسط وجود از خود بر هیاکل موجودات کرده باشد، و قبض و بسط و انتفاح و امتداد در وجود حق، محال است. این‌گونه امثله در موجودات جسمانی متصوّر است، نه در وجود حق ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[۶]

علاوه بر آن، بر اثر حدوث و انعدام این وجودات ظلّی حبابی، تأثّر و تغیّر در ذات منزّه حق لازم می‌آید.[۷]

حاصل این‌که: از جمله عقاید باطل صوفیه این است که: چون کسی به حقیقت رسد و کامل شود، می‌داند که او عین حق تعالی است، چنان‌که موج عین دریاست، و در این هنگام، احکام شریعت از او ساقط و برداشته می‌شود و حرام بر او حلال می‌گردد.

---

۱. مریم: ۹.

۲. الرعد: ۱۶، و الزمر: ۶۲.

۳. الانعام: ۱۶۴.

۴. النحل: ۷۴.

۵. البقرة: ۲۲.

۶. یونس: ۱۸، و النحل: ۱.

۷. به کتاب تنزیه المعبود: ۴۰۰، رجوع شود.

لازم به یاد آوری است که: در وحدت وجود فقط وجود واحد احدی است، و وجود کائنات وجود ظلّی حبابی است مانند نور است که در شیشه‌های رنگارنگ مختلف کوچک و بزرگ افتد، و مانند حباب‌های روی دریا که کوچک و بزرگ است.

شبهه‌ای نیست در این‌که اعتقاد به وحدت وجود با اعتقاد به هیچ دین و مذهبی سازگار نیست و مخالف صریح کتاب خداوند و احادیث اهل‌بیت علیهم السلام و ادلهٔ عقلیهٔ قطعیّه است. اعتقاد صحیح امامیّه که از دلائل عقلی قطعی و کتاب خداوند و احادیث متواترهٔ نبوی و مرتضوی ـ صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین ـ استفاده شده این است که: خداوند تعالی ذاتی است مجهول الکنه که عقل هیچ عاقلی به کنهش نرسیده و نخواهد رسید؛ نه از جنس چیزی است و نه مانند چیزی است؛ جسم نیست و مکان ندارد؛ زیرا جسم و مکان مخلوق او هستند. و چون مکانی نیست پس نه از چیزی دور است و نه به چیزی نزدیک، و لذا این که گفته می‌شود که خداوند همه جا حاضر است و به همه چیز نزدیک است معنایش این است که: هیچ چیز بر علم خداوند پوشیده نیست و از قدرتش بیرون نیست.

و این که گفته می‌شود که حق تعالی از همه چیز دور است معنایش این است که: ذات حق تعالی مانند چیزی نیست، سمیع بی‌سمع و بصیر بی‌بصر است و عالم و قادر است بدون آن که صفت علم و قدرت عارض بر ذاتش باشد، علم او بی‌مانند و فعل او بی نظیر است، مرید است بدون خواهش و کاره است بدون نفرت.

علامهٔ بزرگوار مجلسی رحمه الله در کتاب شریف عین الحیات بعد از باطل کردن بعضی از عقاید صوفیّه مثل حلول (یعنی حلول خداوند در مخلوقات) و اتحاد (یعنی خداوند با همه چیز متّحد است) درباره وحدت وجود می‌نویسد: (قائلین به وحدت وجود می‌گویند که:) همه چیز اوست (یعنی خداست) و غیر او وجودی ندارد، و همین اوست که به صورت‌های مختلف بر آمده، گاه به صورت زید ظهور می‌کند، و گاه به صورت عمرو، و گاه به صورت سگ و گربه، و گاه به صورت قاذورات، چنانچه دریا موج می‌زند و صورت‌های بسیار از آن ظاهر می‌شود، به غیر دریا دیگر چیزی نیست.

که جهان موج‌های این دریاست　　　موج و دریا یکی است غیر کجاست

و ماهیّات ممکنه امور اعتباریّه است، که عارض ذات واجب الوجود است. و در جمیع کتب و اشعار خود تصریح به امثال این کفرها و مزخرفات نموده‌اند، و جمعی از کفّار و ملاحدهٔ هند نیز بعینه همین اعتقاد دارند، و کتاب جوک که براهمهٔ ایشان نوشته‌اند در عقاید فاسدهٔ خود، مشتمل بر همین مزخرفات است.[۱]

هم‌چنین در جای دیگری از همین کتاب می‌نویسد: و محیی‌الدین که از رؤسای ایشان (یعنی صوفیه) است در فصوص‌الحکم می‌گوید که:

«ما وصف حق به هیچ وصف نکردیم الاّ ما عین آن وصف بودیم، و حق‌تعالی وصف نفس خود از برای ما می‌فرمود. پس هر گاه او را مشاهده می‌کنیم خود را مشاهده کرده باشیم، و هر گاه که او مشاهدهٔ ما می‌کند مشاهدهٔ خود کرده باشد.»[۲]

و در جای دیگر ترجیح می‌دهد مرتبهٔ ولایت را بر مرتبهٔ نبوّت، و خود را خاتم الولایه می‌گوید، و از این‌جا ترجیح خود را بر پیغمبران دعوی می‌نماید.

و در فتوحات می‌گوید که: سبحان من أظهر الأشیاء وهو عینها.[۳] یعنی منزّه خداوندی که چیزها را ظاهر کرد و او عین همه چیزهاست.

و در جای دیگر از فصوص‌الحکم خطا نسبت به نوح علیه‌السلام می‌دهد، که او غلط کرد در تبلیغ رسالت، و قومش درست رفتند، و غرق دریای معرفت شدند، و اگر ایشان را نوح از آن دریا به کنار می‌آورد از درجهٔ بلندی به درجهٔ پستی می‌آمدند.

و مکرّر در تصانیفش می‌گوید که: زنهار که مقیّد به مذهبی مشو، و نفی هیچ مذهب مکن، و هیچ معبودی را غیر خدا از بت و غیره انکار مکن، که به قدر آنچه از آن‌ها انکار می‌کنی از خدای خود انکار می‌کنی، و خدا در همه چیز ظهور دارد.

---

۱. عین الحیات، اصل دوم ۱ / ۹۰.

۲. شرح قیصری بر فصوص الحکم: ۸۵ طبع بیدار.

۳. فتوحات: ۲ / ۶۰۴.

و می‌گوید که: خدا هارون را بر گوساله‌پرستان مسلّط نگردانید آن‌چنانچه موسی را مسلّط گردانید، تا آن‌که حق تعالی در جمیع صور معبود شود. لهذا هیچ نوعی از انواع عالم نماند که معبود نشد.

و می‌گوید که: نصارا برای این کافرند که دعوی اتّحاد با خدا را در خصوص عیسی گفتند؛ اگر در همه چیز می‌گفتند عین توحید می‌بود.

و در یکی از تذکره‌های ایشان به نظر رسید که: از شمس تبریزی پرسیدند از احوال ملای رومی؛ گفت: اگر از قولش می‌پرسی، إنمّا أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون، و اگر از فعلش می‌پرسی، کلّ یوم هو في شأن، و اگر از صفاتش می‌پرسی، هو الله لا إله إلاّ هو عالم الغیب والشهادة هو الرحمن الرحیم، و اگر از ذاتش می‌پرسی، لیس کمثله شيء وهو السمیع البصیر. و از این باب کلمات که موجب کفر و الحاد است در کتب ایشان بسیار است.

ای عزیزان، به انصاف نظر نمایید که [آیا] نسبت به ذات مقدّس خدا این قسم نسبت‌ها رواست؟ و هرگز از پیغمبر ﷺ و ائمّهٔ معصومین صلوات الله علیهم که پیشوایان دین شمایند، این قسم سخنان صادر شده، یا به اصحاب خود اجازهٔ این قسم جرأت‌ها داده‌اند؟ خداوند عالمیان این‌قدر مذمّت می‌فرماید نصارا را که ایشان کافر شدند به این عقاید فاسده! و جمعی نزد حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمدند و چنین ذات شریف راگفتند که تو خدایی، حضرت ایشان را در چاه‌ها کرد و از دود کشت. هر گاه چنین ذاتی را نسبت به الوهیّت نتوان داد، العیاذ بالله چون در هر سگ و گربه چنین امری قائل توان شد؟ تو که عین خدایی، که را عبادت می‌کنی؟

و از این جهت است که اکثر ایشان را اعتقاد این است که: همین که این معنی ظاهر شد دیگر عبادت ساقط می‌شود، و عبادت بنا بر توهّم مغایرت است. و به این معنی برگردانیده‌اند و تأویل کرده‌اند این آیه را که: ﴿ **وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ** ﴾ ـ یعنی عبادت کن خداوند خود را تا تو را مرگ در رسد ـ ایشان یقین را به معنی یقین

به وحدت موجود برده‌اند.[۱]

مقدّس اردبیلی رحمه الله در کتاب حدیقة الشیعه می‌نویسد:

فرقهٔ اوّل [از صوفیّه] وحدتیّه‌اند. ایشان به وحدت وجود قائلند و همه کس و همه چیز را خدا می‌دانند، چنان‌که گذشت. و این گروه از نمرود و شدّاد و فرعون بدترند، از آن جهت که جمیع اشیا را خدا می‌دانند حتّی چیزهایی را که در شریعت حکم به عدم طهارت آن شده، تا به چیزهای دیگر چه رسد... چنان‌که محیی‌الدین عربی در اکثر کتاب‌های خود گفت‌وگوهای بسیار در این باب کرده خصوصاً در کتاب فصوص‌الحکم، و در این کتاب در «فصّ لقمانی» می‌گوید که: میان ما یعنی وحدتیه و اشاعره نزاع در عبارت است.[۲] و در همان کتاب در «فصّ موسوی» فرعون را عین حق تعالی گفته چنان‌که بعد از تأویل لفظ ربّ می‌گوید: و ان کان عین الحق، فالصورة لفرعون.[۳] و عطار در کتاب جوهرالذات تعریف فرعون کرده و می‌گوید: «تو هم مثل اویی؛ أنا الحق بگو» و در آن کتاب صریح دعوی خدایی کرده.

و محیی‌الدین در کتاب فتوحات می‌گوید: سبحان من أظهر الاشیاء و هو عینها.[۴] و علاء الدوله سمنانی ـ که یکی از مشایخ این طایفه است ـ او را به این واسطه، طعن زده و دشنام داده چنان‌که اشاره به آن شده. و شیخ عزیز نسفی و عبدالرزاق کاشی و عطار و ملای روم و بسیار کس غیر ایشان از متأخّران صوفیّه، این مذهب را خوش کرده‌اند و در نظم و نثر خود اظهار این اعتقاد نموده‌اند.

و این جماعت، خدا را تشبیه به دریا کرده و مخلوقات را به موج دریا و می‌گویند که: ظاهر است که موج دریا عین دریاست؛ یعنی مخلوقات همه خدایند. و این طایفه کسانی را که دعوی خدایی کرده‌اند ـ خواه در پردهٔ حلول و اتحاد و وحدت وجود

---

۱. عین الحیات اصل دوم: ۱ / ۹۳ـ۹۵.

۲. فصوص الحکم ابن عربی: ۱ / ۱۸۸ چاپ عفیفی.

۳. فصوص الحکم ابن عربی: ۱ / ۲۱۱، چاپ عفیفی، شرح قیصری بر فصوص الحکم: ۴۶۶ چاپ بیدار.

۴. فتوحات ابن عربی: ۲ / ۴۵۹.

و خواه خارج از این پرده مانند نمرود و شدّاد و فرعون را ـ دوست می‌دارند و همه را از خود می‌شمارند.

نمی‌دانم کیست از متأخّران شیعه که فریب این طایفه را خورده، ایشان را از نیکان پنداشته است و بعضی دیگر تقلید او کرده‌اند؟ لیکن می‌دانم که متقدّمان علمای امامیّه، این قوم را مذمّت بسیار کرده‌اند و کتاب‌ها مشتمل بر طعن ایشان نوشته‌اند و از اصحاب عصمت علیهم السلام احادیث در ردّ و بطلان و کفر ایشان نقل کرده‌اند، با آن‌که در آن زمان هنوز کسی از این طاغیان به وحدت وجود قائل نشده بود.[۱]

بعضی از بزرگان در این مقام فرموده‌اند: در توحید واجب، خلع انداد و نفی اکفا و امثال و اشباه و نفی سنخیّت بین واجب و ممکن در اصل قوام حقیقت، اساس دین اسلام و منصوص در قرآن و السنهٔ اصحاب شرایع و موحّدان در خطب و ادعیه و کتب است.[۲]

علاّمه شیخ محمّد تقی جعفری می‌گوید: مکتب وحدت (وجود و وحدت) موجود با روش انبیا و سفرای حقیقی مبدأ اعلا، تقریباً دو جادّهٔ مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند؛ زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحد ماورای سنخ این موجودات مادّی و صوری، تبلیغ و دعوت کردند و معبود را غیر از عابدْ تشخیص و خالق را غیر از مخلوقْ بیان کرده‌اند.[۳]

و هم ایشان در همان کتاب ـ در ارتباط با سخن عرفا در این باره ـ می‌نویسد: اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصّب‌های بی‌جا را کنار بگذاریم و از دریچهٔ بی‌غرض خودْ حقیقت مقصود را بررسی کنیم، در اثبات اتحاد میان مبدء و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی، اگر با جدّیت فوق‌العاده و تلاش‌های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عدّه بپردازیم، بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آن‌ها را نمی‌توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم؛ یعنی در

---

۱. حدیقة الشیعة: ۲ / ۷۵۵ ـ ۷۵۶، طبع انصاریان، در سال ۱۳۷۷ ش، ۱۴۱۹ ق.

۲. حکمت بوعلی سینا: ۲ / ۳۵۴، علامهٔ حائری مازندرانی.

۳. مبدأ أعلی: ۷۴، علامهٔ جعفری.

حقیقت به تناقضات و سخریّه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین خداست؛ یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیش‌تر نداریم.(۱)

نیز می‌نویسد: بت‌پرست، آفتاب‌پرست، ستاره‌پرست، آتش‌پرست، فرعون‌پرست، گوساله‌پرست، حیوان‌پرست، مادّه‌پرست، همه و همه در نظر این مکتبْ حق و مطابق با واقعند.(۲)

هم‌چنین می‌گویند: اگر اصل را با وجود و موجود را واحد شخصی عقیده کردی، اعلم دورانی اگر چه الف را از با تشخیص ندهی... و بالعکس اگر راجع به وحدت موجود اظهار نظر کنی، جاهل‌ترین مردمی اگر چه اعلم دوران باشی.(۳)

نیز می‌نویسد: بعضی‌ها هم اسرار را گاهی فاش می‌کنند:

عقد الخلایق في الإله عقایداً — و أنا اعتقدتُ جمیع ما اعتقدوا

[یعنی] مردم در بارهٔ خدا عقایدی را تصدیق کرده‌اند؛ من هم هر چه را که اعتقاد کرده‌اند اعتقاد می‌کنم.(۴)

البتّه علامهٔ جعفری سخن را جدّی‌تر پی‌گیری کرده و گفته‌اند: سخن عرفا در نهایت با سخن مادّیون یکی است.(۵)

مقصود این است که: ایشان هم که از اساتید این فنّ است، از سخنان عارفان

---

۱. مبدأ أعلی: ۷۲.

۲. همان: ۷۴.

۳. مبدأ أعلی: ۱۰۸ و ۱۱۱.

۴. مبدأ أعلی: ۸۴.

ابن عربی می‌گوید: «فإیّاك أن تتقیّد بعقد مخصوص و تکفر بما سواه، فیفوتك خیر کثیر بل یفوتك العلم بالأمر علی ما هو علیه ... فالکلّ مصیب و کلّ مصیب مأجور ...؛ بر حذر باش که در مورد خداوند عقیده خاصّی پیدا کنی و به آن پایبند شوی؛ چون او محدود نمی‌شود ... هر کس هر عقیده‌ای پیدا کند درست است.»

(شرح قیصری بر فصوص الحکم، فصّ هودیّة: ۲۶۱، طبع قم، انتشارات بیدار).

۵. مبدأ أعلی: ۷۲.

و صوفیانْ، عینیّت را فهمیده‌اند. خلاصه اینکه: باطل و سخیف بودن این مذهب از جملهٔ واضحات است. و ما به تفصیل جواب خرافاتشان را در تنزیه المعبود داده‌ایم.

صوفيّه جبری مذهب‌اند

ويقولون بالجبر وسقوط العبادات وغيرها من الأصول الفاسدة السّخيفة. فاحذروا يا إخواني، واحفظوا إيمانكم و أديانكم من وساوس هؤلاء الشياطين و تسويلاتهم، و إيّاكم أن تخدعوا من أطوارهم المتصنّعة الّتي تعلّقت بقلوب الجاهلين!

(هم‌چنین این طایفه) به جبر و ساقط شدن عبادات (و بر داشته شدن تکالیف عبادی) و غیر این‌ها از عقاید فاسد و سست و پست، قائل شده‌اند.
پس ای برادران دینی من، (از طایفه عرفا و صوفيّه و فلاسفه) حذر کنید و از آن‌ها دوری نمایید، و ایمان و دین‌تان را از وسوسه‌های این شیاطین (و ابلیس‌های آدم‌نما) و نیرنگ‌های آنان حفظ نمایید. مبادا از حالات و رفتارهای ساختگی شان (و خودنمایی‌ها و ظواهر فریبندهٔ آن‌ها) که قلوب جاهلان و نادانان را به خود جذب کرده، فریفته شوید (و فریب بخورید و شیفتهٔ کلمات و کرامات دروغین آن‌ها شوید)!

فائده: جبر و سقوط عبادات

طبق عقیدهٔ عرفا و صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند، فعل و عمل هر چه هست، فعل و عمل خداست و در دار وجود غیر او کسی نیست. طبق قاعده و اعتقاد آن‌ها باید افعال بندگان، مخلوق خدا و مستند به حق تعالی باشد و بندگان در افعالشان مجبور باشند؛ زیرا وقتی کسی معتقد باشد به وحدت حقیقت وجود و بگوید «وجود خلق عین وجود حق تعالی است و حق تعالی گوش و چشم و دست و پای خلق می‌باشد» لازمه‌اش این است که جمیع افعال از خدا صادر شده باشد.

ما در کتاب تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود یکی از لوازم فاسد عقیدهٔ وحدت وجود را همین اعتقاد به جبر دانسته و شواهدی از کلمات آن‌ها را در باب جبر، ذکر کرده‌ایم.[۱]

آن‌ها می‌گویند: در دار تحققْ غیر او تعالی دیّاری نیست و وجودْ خیر محض است و واحد است و تعدد ندارد. پس خالق و مخلوق و کافر و مؤمن و جهنم و بهشت یک حقیقت است و تمام خیر محض است و شر و بد و قبیح واقعیتی ندارد.

آن‌ها شیطان را مظهر حق تعالی می‌دانند و فعل او را فعل خدا و دوستی او را دوستی خدا و عبادت او را عبادت خدا می‌دانند.[۲]

بر اساس همین اعتقاد به جبر است که محمود شبستری که از رؤسای صوفیه است، گوید:

هر آن‌کس را که مذهب غیر جبر است ـــ نبی فرموده او مانند گبر است

و شاه نعمت الله صوفی هم که از رؤسای صوفیه است گوید:

فاعل مختار در عالم یکی است ـــ در حقیقت فعل‌ها از خود مدان[۳]

و هم چنین گوید:

توحید و موحِّد و موحَّد ـــ این جمله طلب کنش ز احمد

یک فاعل و فعل او یکی هم ـــ گه نیک نماید و گهی بد

در هر دو جهان یکی است موجود ـــ هر لحظه به صورتی مجدّد[۴]

و مولوی سنی هم از این مزخرفات فراوان در کتابش ذکر کرده چنان‌که علامهٔ

---

۱. تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود: ۲۰۵ـ۲۰۹.

۲. بعضی از معاصران گوید: هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند؛ هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است.

[حسن‌زاده آملی، رسالهٔ انّه الحق: ۲۸۸]

۳. دیوان: ۴۸۸ طبع باران.

۴. دیوان شاه نعمت الله ولی: ۲۳۲ طبع ملک.

مجلسی ﷺ در کتاب عین الحیات در مقام نصیحت به برادران ایمانی می‌فرماید:

یا ملای روم را شفیع خواهی کرد که گوید: «ابن ملجم را حضرت امیرالمؤمنین ﷺ شفاعت می‌کند و به بهشت خواهد رفت، و حضرت امیر به او گفت: تو گناهی نداری؛ چنین مقدّر شده بود، و تو در آن عمل مجبور بودی.» و می‌گوید:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　　موسئی با موسئی در جنگ شد

و در هیچ صفحه‌ای از صفحه‌های مثنوی نیست که اشعار به جبر یا وحدت وجود یا سقوط عبادات یا غیر آن‌ها از اعتقادات فاسده، نکرده باشد.[۱]

مراد علامهٔ مجلسی ﷺ این اشعار مولوی است که از زبان امیرالمؤمنین ﷺ گوید:

من همی گویم چو مرگ من ز توست　　　با قضا من چون توانم حیله جست

تا این‌که گوید:

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو　　　زآنک این را من نمی‌دانم ز تو

آلت حقّی تو، فاعل دست حق　　　چون زنم بر آلت حق، طعن و دق[۲]

ابن عربی هم که از بزرگان طایفه صوفیه است، در مواضع متعدد تصریح به این عقیده کرده و شعار: «سبحان من لا فاعل سواه؛[۳] پاک و منزه است خدایی که فاعل و انجام دهنده کاری جز او نیست» را سر داده و گفته است: «الکفر و الایمان و الطاعة و العصیان من مشیّته و حکمته و ارادته، ولم یزل سبحانه موصوفاً بهذه الارادة ازلاً؛[۴] کفر و ایمان و اطاعت و معصیت از مشیّت و حکمت و ارادهٔ خداست (و حق تعالی آن‌ها را اراده کرده) و خداوند از ازل متّصف به این اراده بوده است.» و غیر این از عبارات او.[۵]

---

۱. عین الحیات ۲ / ۴۷۵.

۲. مثنوی، دفتر اول: ۱۸۹ ـ ۱۹۰ رقم ۳۸۴۷.

۳. فتوحات مکیه، سفر اول ۱ / ۱۷۰.

۴. فتوحات مکیه ۱ / ۱۶۷.

۵. شرح فصوص الحکم قیصری،: ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۷.

ملاصدرا هم در اسفار گوید: فإذن كما أنّه ليس فی الوجود شأن إلاّ و هو شأنه كذلک ليس فی الوجود فعل إلاّ و هو فعله... فهو مع غاية عظمته و علوّه ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها.[1] همان‌طوری که وجودی جز وجود خدا نیست، هم‌چنین در دار وجود، فعل و عملی جز عمل او نیست... و خداوند با نهایت عظمت و علوّش، فعل اشیا و موجودات را انجام می‌دهد.

بطلان این کلمات روشن است؛ زیرا مستفاد از قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام این است که: خداوند تعالی، شبیه و نظیر و شریک و مثل و مانند ندارد و هر چه در مخلوق هست و مخلوق متصف به آن می‌شود، در خالق تعالی نیست و ذات حق تعالی منزّه از آن است و هیچ سنخیّتی بین خدا و مخلوق نیست؛ بلکه بین آن‌ها بینونت و جدایی تامّ وجود دارد. بر این اساس، خالق غیر از مخلوق و مخلوق غیر از خالق است،[2]

---

۱. اسفار ۶ / ۳۷۳.

۲. برای توضیح بیشتر می‌گوئیم: تمامی مخلوقات الهی، حقائقی قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند و ذات احدیّت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان بوده، و محال است که بین او و مخلوقاتش رابطهٔ تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عینیت، و چنین رابطه‌ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشد، مثل: خط یا نور و... و بر اساس این معنی روشن است که سنخیت بین خالق و مخلوق قابل قبول نیست.
مذهب فلسفه، خداوند را بر اساس وجوب سنخیّت بین خالق و مخلوق، با تشبیه و تمثیل به خلق (در حقیقتِ وجود) معرّفی می‌نماید، و مکتب عرفان اصلاً غیر از ذات خداوند چیزی را قبول ندارد، و پوشیده نماند که عقیدهٔ فلاسفه نیز در پایان به همین مطلب بر می‌گردد.
ولی مکتب وحی و برهان، وجود خداوند متعال را بدون مثل و مانند و شبیه معرّفی می‌نماید.
به بیان واضح‌تر: مذهب فلسفه وجود خالق و خلق را هم سنخ بلکه عین هم دانسته و تفاوت آن دو را از جهت تشکیک (شدت و ضعف وجود که جز زیاده و نقصان هیچ تفسیر دیگری نمی‌پذیرد) می‌شمارد، و مذهب عرفان نیز قائل به وحدت وجود است و جز وجود خداوند هیچ موجود دیگری را ـ و لو به عنوان مخلوق حقیقی او ـ قبول ندارد، و البته بیان کردیم که هر دو عقیده در واقع یکی می‌باشند.
ولی مکتب وحی و برهان، خداوند را مباین و مخالف با همهٔ موجودات و فراتر از داشتن زمان و مکان و اجزا دانسته، و حرکت و سکون و دخول و خروج و صدور و ترشّح و فیضان و تطوّر و تجلّی و وجدان و فقدان و

←

و وحدت وجود، باطل و مخالف با آیات و اخبار متواتر قطعی و انظار فقها و علمای شیعه و حافظان شریعت است. با ابطال این عقیده، جبر در عمل و توحید افعالی که آن را بر اساس وحدت وجود بنا نهاده‌اند، همه باطل می‌شود. فعل و عمل مستند به بشر است چنان‌که ضروری مذهب ما است که افعال بندگان از خود آن‌ها صادر می‌شود و آن‌ها خودْ فاعل اعمال خوب و بدشان می‌باشند، ولی به حول و قوهٔ پروردگارشان.[۱]

چگونه جبر در افعال و توحید افعالی ـ به معنایی که آن‌ها گویند که: فاعل حقیقی در هر فعلی خداست و اوست انجام دهنده افعال بندگان ـ درست باشد در حالی که لازم می‌آید از آنْ بطلان ثواب و عقاب و امر به معروف و نهی از منکر، و لغویت و عبثیت امر خداوند به بندگانش که در هر روز در نمازهایشان بگویند: ﴿ **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ** ﴾ و قول خداوند تعالی: ﴿ **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** ﴾[۲] و غیر این آیات که دلالت می‌کنند بر بیزاری خداوند از افعال کافران، و اگر

← اطلاق و تقیید و جز و کلّ و شدّت و ضعف و وسعت و ضیق وجود و تناهی و عدم تناهی را، از ملکات اشیای مقداری و حادث و ممکن می‌شمارد و خداوند متعال را از قابلیّت اتّصاف به همهٔ این اوصاف فراتر می‌داند.

۱. البته در اینجا بحث دقیقی وجود دارد که در مبحث امر بین الأمرین توضیح و شرح می‌دهیم که جبر و تفویض در عمل هر دو باطل است و ما به امر بین الامرین در افعال قائلیم.

۲. و از جمله افعالی که بنده مرتکب آن می‌شود دروغ است که زشت و حرام است و به حکم قرآن و روایات و اجماع و عقل، مخلوق آن را می‌سازد و می‌گوید، و فعلِ مخلوق است، چنانچه خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿ **وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً** ﴾. (عنکبوت: ۳ـ۴) یعنی: و دروغ را می‌سازید.

و خداوند دروغگو را لعنت کرده و فرمود: ﴿ **لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ** ﴾ یعنی: لعنت خدا بر دروغگویان. که از این آیه فهمیده می‌شود که خداوند خالق دروغ نیست و بنا بر حرف صوفیه و عرفاء نتیجه این می‌شود که خداوند عزّوجّل ـ العیاذ بالله ـ خود دروغ گفته و خود را لعن کرده است و فاعل فعل خداست، ﴿ **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً** ﴾.

در آیهٔ دیگر می‌فرماید: ﴿ **فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ** ﴾. (بقره: ۳۲) یعنی: وای بر کسانی که کتاب را به دست‌های خود می‌نویسند سپس می‌گویند: این از جانب خداست.

افعال از خداوند باشد مذمّت و تبرّی خدا از آن افعال معنا ندارد. بلکه قرآن کریم از اوّل تا آخر بر فساد چنین عقایدی دلالت دارد.

اگر اعمال و افعال بشر فعل خدا باشد، پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام و همهٔ مسلمانان باید به آن افعال راضی باشند و از کفر و شرک و ظلم و جنایت و قتل و غارت و... نباید بیزاری و تبرّی بجویند. بدیهی است که خداوند تعالی و پیامبران و امامان راضی به ظلم و معاصی نبوده و از کفر و شرک، برائت و بیزاری می‌جسته‌اند چنان‌که حق تعالی فرموده است: ﴿ **إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** ﴾[۱] اگر کافر شوید خداوند از شما بی‌نیاز است و کفر را برای بندگانش نمی‌پسندد. امامان معصوم علیهم السلام هم در دعاها و زیارت‌ها مکرّر قاتلان سیدالشهدا و اصحاب آن حضرت را لعنت کرده‌اند، بلکه کسانی را هم که راضی به قتل آن‌ها باشند نفرین کرده‌اند و فرموده‌اند: «کسی که راضی به عمل قومی باشد با آن‌ها در ثواب و عقاب آن عمل شریک خواهد بود.»[۲]

این در حالی است که عرفا و صوفیّه و تابعان آن‌ها باید طبق قواعد باطل خود به تمام این ستم‌ها و معصیت‌ها و افعال زشت و قبیح راضی باشند؛ چون آن‌ها را فعل حق تعالی می‌دانند.

اگر به اخبار و احادیث رجوع شود معلوم می‌شود که چقدر آن‌ها (یعنی معتقدان به جبر و توحید افعالی به معنایی که ذکر شد) مورد طعن و لعن و تکفیر ائمّه اطهار علیهم السلام واقع شده‌اند. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که فرمود:

«لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة»؛[۳]

---

۱. زمر: ۷.

۲. بحار الانوار ۳۱۳/۵۲ حدیث ۶ و ج ۹۶/۱۰۰ حدیث ۷.

۳. بحار الانوار ۱۳/۵.

اگر مطلب این‌گونه می‌بود که خداوند بندگانش را مجبور کرده باشد، ثـواب و عقاب و امر و نهی و زجر باطل و نادرست می‌شد، و وعدهٔ ثواب و تهدید به عقاب معنا نداشت و بر بدکاران ملامت و بر نیکوکاران ثنا و تشکّری معنا نداشت.»

در این باره روایات فراوانی در کتب حدیث آمده است.[1]

اما مسئله سقوط عبادات و بر طرف شدن تکالیف شریعت

در نظر بزرگان عرفا و صوفیه، رسیدن به کمال و فـنا وسـیلهٔ سـقوط تکـالیف از شخص می‌باشد. چون شخص سالک به این مرحله از کمال رسید و واصل به حق شد تکالیف از او ساقط می‌شود؛ مگر رسول که مأمور تربیت و تکمیل خلایق می‌باشد. او به جهت ارشاد دیگران و تعلیم و تکمیل آن‌ها، باید رعایت تکالیف شرعی را بکند.

تا زمانی که سالک واصل به حق نشده و به مقام فنای فی الله نـرسیده است، بـاید مقیّد به احکام شرع باشد. امّا زمانی که به آن مقام رسید آزاد است.

مولوی در مقدمهٔ جلد پنجم مثنوی گوید:

شریعت همچو شمع است ره می‌نماید و بی‌آن‌که شمع به‌دست آوری، راه رفـته نشود. چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است. و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این که گفته‌اند که: لو ظهرت الحقائق بطلت الشـرایـع، هـم‌چنان‌که مس زر شود و یا خود از اصل زر بود، او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است، و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است، چنان‌که گفته‌اند: طلب الدلیل بعد الوصول إلی المدلول قبیح، و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم.

حاصل آن‌که: «شریعت» هم‌چون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کـتاب، و «طریقت» استعمال کردن داروهـا و مس را در کـیمیا مـالیدن است، و «حـقیقت» زرشدن آن مس. کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم، و عمل کنندگان به

---

۱. رجوع شود به بحار الانوار ۵/ ۲ باب ۱ نفی الظلم و الجور عنه تعالی و ابطال الجبر و التفویض.

عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم، و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم و ما عتقاء الله ایم. کل حزب بما لدیهم فرحون.

یا مثال «شریعت» هم‌چو علم طب آموختن است، و «طریقت» پرهیز کردن به موجب علم طب و داروها خوردن، و «حقیقت» صحّت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن، چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت هر دو از او منقطع شود و حقیقت ماند... شریعت علم است، طریقت عمل است، حقیقت الوصول الی الله.[۱]

از این جهت است که مولوی گوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاله به پیش مرد سرد
چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح	شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بام‌های آسمان	سرد باشد جست‌وجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر	سرد باشد راه خیر از بعد خیر
آینه روشن که شد صاف و جلی	جهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول	جهل باشد جستن نامه و رسول[۲]

بزرگان متصوفه قائلند که: چون سالک در خدا فانی شود با او متّحد می‌گردد ـ مانند: قطره‌ای که چون به دریا رسد تعیّنات قطره بودن از او می رود، و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می تواند بگوید: منم دریا ـ و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به‌جا آوردن عبادات و طاعات از میان می رود؛ زیرا فردی که مکلّف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست، حتی برای عارف، دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.[۳]

لازم به تذکّر است که اعتقاد به سقوط تکالیف شرعی پس از رسیدن به حدّ وصل

---

۱. مقدمهٔ جلد پنجم مثنوی.

۲. مثنوی ۳/ ۳۶.

۳. تاریخ تصوف دکتر غنی ۲/ ۳۸۶.

و فنا، ناشی از اعتقاد به سنخیت بین خدا و خلق، و وحدت وجود و موجود است. حاصل کلامشان این است که: چون کسی به حقیقت رسد (یعنی از طریق ریاضت بر او ظاهر شود که حق تعالی عین و حقیقتِ جمیع اشیا است) تکلیف از او ساقط شود. زیرا غرض از تکلیف رسیدن به حقیقت است؛ وقتی غرض حاصل شد تکلیف ساقط می‌گردد. لذا مولوی شرع را به شمع و به علم طب و به علم کیمیا تشبیه کرده که چون کسی طیّ مسافت کند و به مقصد رسد، دیگر محتاج به چراغ نباشد، و چون به طب عمل نماید و صحت او را حاصل شود دیگر محتاج به طب نباشد، و چون مس طلا شود دیگر محتاج به عمل کیمیا نباشد.

بی شبهه، این قولْ کفر و الحاد و زندقه است و مخالف ضروری دین اسلام بلکه جمیع ادیان است. و عمل به شریعت تا روز مرگ بر همه کس واجب است.

علامهٔ حلی ﷺ می‌فرماید: جمعی از صوفیان را در حرم حضرت سیدالشّهدا علیه‌السلام دیدم که نماز مغرب می‌خواندند جز یک نفر از آن‌ها که نشسته بود و نماز نمی‌گزارد. پس از گذشت ساعتی، نماز عشا خواندند به جز آن یک نفر. پس از روی تعجب، از بعضی از آن‌ها از سبب نماز نخواندن آن یک نفر پرسیدم. گفت: این شخص حاجتی به نماز ندارد و واصل شده است. با این حال، آیا جایز است میان خود و خدایش، حجاب و مانعی قرار دهد؟

گفتم: نه.

گفت: نماز حجاب و مانع او است.[1]

فها أنا ذا أُحرّر مجملاً ممّا تبيّن وظهر لي من الأخبار المتواترة من أصول المذهب؛ لئلاّ تضلّوا بخدعهم وغرورهم وأُتمّم حجّة ربّكم عليكم،

---

۱. نهج الحق وكشف الصدق: ۵۸ المسألة الثالثة، المبحث السادس.

برای اطلاع بیش‌تر به کتاب عارف و صوفی چه می‌گویند، مطلب دوم: ۳۶ ـ ۴۶، و مطلب هشتم، که گفتار صوفیّه درباره طریقت است: ۸۰، و کتاب تحفة الاخیار: ۱۱۴ ـ ۱۱۹ رجوع شود.

وأُؤدّي ما وصل إليّ من مواليكم إليكم ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾[1] وأتلو عليكم ما أردت إيراده في بابين:

پس اینک، به اختصار برای شما می‌نویسم (و بیان می‌کنم) آنچه از اصول (دین و) مذهب، از احادیث متواتر (قطعی) برای من آشکار و واضح شده تا با خدعه‌ها و نیرنگ‌ها و حرف‌های فریبنده فیلسوفان و صوفیان گمراه نشوید، و حجّت پروردگارتان را بر شما تمام کنم و آنچه از امامان و پیشوایان دین شما (دربارهٔ عقاید) به من رسیده، به شما برسانم تا کسی که هلاک و گمراه شود، با دلیلی روشن و پس از واضح شدن دین و ایمان (و اتمام حجت و بر اثر لجاجت و نپذیرفتن خودش) هلاک شود و کسی که زنده شود و هدایت یابد، از روی دلیلی واضح باشد.

آنچه می‌خواهم بیان کنم، در دو بخش برایتان می‌گویم:

(بخش اول: آنچه به اصول اعتقادات و دین تعلق دارد.

بخش دوم: آنچه به کیفیت اعمال صالح تعلّق دارد.)

---

۱. سورهٔ انفال، آیهٔ ۴۲.

الباب الأوّل

فی ما یتعلّق بأصول العقائد

بخش اول:

در آن‌چه به اصول اعتقادات تعلّق دارد

راه خداشناسی

اعلموا أنّ ربّكم ـ سبحانه ـ قد علّمكم في كتابه طريق العلم بوجوده وصفاته: فأمركم بالتدبّر في ما أودع في آفاق السّموات و الأرض و في أنفسكم،[1] من غرائب الصّنع و بدائع الحكمة. فإذا تأمّلتم وتفكّرتم بصريح عقلكم، أيقنتم أنّ لكم ربّاً حكيماً عليماً قادراً[2] لا يجوز عليه الظلم و القبيح.

(علامهٔ بزرگوار مجلسی ﷺ می‌فرماید:) بدانید که پروردگارتان سبحانه و تعالی در کتابش (قرآن کریم) راه و روش عالم شدن به وجودش و صفاتش را به شما تعلیم نموده به این که شما را امر فرموده: در عجایب خلقت و شگفتی‌های حکیمانه آفرینش که در افق‌ها و اطراف آسمان‌ها و زمین (و جهان آفرینش) و نفس‌ها (و خلقت و ساختمان وجودی) شما گذاشته و نهاده است، تدبّر و تفکّر کنید. پس وقتی با عقل خالص و ناب خود (در آن آیات) تأمل و تفکر نمایید، یقین می‌کنید که برای شما پروردگاری حکیم، دانا، توانا و غالب هست که (به جهت حکمت و دانایی‌اش) ظلم و کار قبیح و زشت بر او روا و جایز نیست (و از او سر نمی‌زند).

---

۱. قال الله تعالی: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ...﴾. (فصّلت: ۵۳).
قال تعالی: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. (الذاریات: ۲۰ ـ ۲۱).
۲. در بعضی از نسخه‌ها بعد از قادراً «قاهراً» است.

فائده: در اثبات صانع و خالق عالم

برهان اثر و مؤثر: این روش استدلال در آیات قرآن و اخبار آمده است. در این روش از راه آثار و با کمک این قاعده کلّی که هر اثری نیازمند به مؤثر و موجِد است، بر وجود صانع عالم استدلال می‌کنند.

به اجمال به همین روش اشاره می‌کند آیهٔ شریف:

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[1]

به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در نفس‌هایشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای ایشان آشکار گردد که خدای تعالی حق است.

در این آیهٔ شریف، آیات الهی به آفاقی و انفسی تقسیم شده است. آیات آفاقی عبارتست از جهان و عالم اکبر، و آیات انفسی عبارت از انسان که عالم اصغر است می‌باشد. به آیات آفاقی و انفسی دو گونه می‌توان نگاه و استدلال کرد:

۱ـ به عالم روی هم رفته به عنوان موجودی واحد که دارای اجزای زیادی است نگاه کنیم.

۲ـ به هر یک از موجودات به صورت مستقل و جداگانه بنگریم.

در هر یک از دو طریق فوق یک مرتبه نظر در ذات مخلوق نمائیم که ذاتاً بر مصنوع و مخلوق بودن خود و احتیاج به غیر دلالت دارند.

یک مرتبه نظر کنیم به تدبیری که در خلقت آنها بکار رفته است و آثار و نتایج و خواصی که بر آنها مترتب است، و در نتیجه اذعان کنیم به وجود قادری حکیم و توانا که آنان را به مقتضای حکمت آفریده و در هر کدام تدبیری شایسته بکار برده و آثاری خاص نهاده است.

توضیحش این است که: بدیهی است هر اثری محتاج به مؤثر و هر مصنوعی نیازمند به

---

۱. فصّلت: ۵۳.

صانعی است، و محال است که اثری بدون مؤثّر و مصنوعی بدون صانع پیدا شود.

غالب علما در کتب عقاید این برهان را ذکر کرده‌اند. علاّمهٔ مجلسی ﷺ فرموده است: هر که نظر کند در خلق آسمان و زمین و آفتاب و ماه و ستاره‌ها و بادها و ابرها و باران‌ها و دریاها و کوه‌ها و حیوانات و خلقت بدن و روح خود و غرایب صنع که در هر یک از این‌ها بکار برده، یقین می‌داند که این‌ها خود بی‌صانعی به هم نرسیده [و] کسی که این‌ها را آفریده مثل آن‌ها نیست و کامل بالذات است و هیچ‌گونه نقصی در ذات و صفات او نیست. و این دلیل اجمالی است که برای اکثر خلق کافی است.[۱]

مخفی نماند که: آیاتی از قرآن و احادیث بسیاری در این مورد به منظور ارشاد و راهنمایی عقل وارد شده، و به تفصیلْ آیات و آثار الٰهی را ذکر کرده است که ما به ذکر یک آیه و یک حدیث اکتفا می‌کنیم.

۱ـ خداوند متعال می‌فرماید:

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[۲]

به درستی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکتند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مردنش زنده گردانیده وانواع جنبندگان را در آن پراکنده نموده و [همچنین] در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان آسمان و زمین مسخّرند، نشانه‌هایی است [از ذات پاک خداوند تعالی] برای مردمی که می‌اندیشند.

---

۱. حق الیقین: ۴.

۲. سورهٔ بقره: ۱۶۴.

و مرحوم علاّمهٔ سیّد شبّر[۱] فرمود:

و لا تظنّ انّها (ای الآيات و الاحاديث) في هذا الباب لا يجوز التعويل عليها و الاعتماد و الركون إليها فإنها براهين قطعية و دلايل عقليّة ضروريّة يشهد بها العيان و يحكم بها الوجدان. فليست بأدون مما برهنه الحكماء و المتكلمون و لا بأضعف ممّا رقمه الاشراقيون فانك اذا تأمّلت في معانيها و تدبّرت في مباينها وجدتها دلائل قاطعة و براهين ساطعة على وجود الصانع بل وحدته و سائر صفاته.

ملخّص بیانش این است که: گمان مکن که نتوان به آیات و احادیث در اثبات صانع اعتماد کرد، چون اینها براهین قاطع و دلائل عقلی ضروری است که آشکار و عیان است و وجدان هم بر آن حاکم است و کمتر و ضعیف‌تر از براهین فلسفه و متکلمین نیست. وقتی تأمّل کنی در معانی این آیات و روایات می‌بینی دلائل قطعی و براهین روشن بر وجود صانع عالم و وحدتش می‌باشد.[۲]

۲ـ در روایت از امیرالمؤمنین علی ﷺ از اثبات صانع سؤال شد، حضرت فرمود:

«البعرة تدلّ على البعير و الرّوثه تدلّ على الحمير و آثار القدم تدلّ على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة و مركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا تدلان على اللّطيف الخبير؛

سرگین (و فضلات) شتر اگر در راهی دیده شود دلالت می‌کند بر اینکه شتری از آنجا عبور کرده و سرگین الاغ اگر دیده شود بر عبور کردن الاغ دلالت نماید و هم چنین اگر جای پایی مشاهده شود عقل حکم می‌کند که رهگذری از آن راه عبور نموده است پس این آسمان بدین لطافت و زمین بدین ضخامت

---

۱. حق اليقين: ۴.

۲. و بعد مرحوم شبّر این آیه را ذکر کرده و شرح داده و آیات و احادیث دیگری هم در این مقام ذکر کرده است (فراجع إن شئت.)

و غلظت چگونه دلالت نمی‌کند بر وجود صانعی که دانای به دقائق و خفایای امور و آگاه از حقایق آنها باشد.»

و قال علیه السلام بعد ذلك:

«بصنع الله يستدل عليه و بالعقول تعتقد معرفته و بالفكر تثبت حجّته، معروف بالدلالات مشهور بالبيّنات؛

به صنع خداوند استدلال می‌شود بر وجودش و به عقول اعتقاد کرده می‌شود معرفت خداوند و به تفکّر نمودن ثابت می‌شود حجت خداوند، شناخته شده است به دلالتهای واضح و مشهور است به شواهد آشکار.»

این طریق استدلال از طرقی که بعداً ذکر می‌شود بهتر است، بلکه به فرمودهٔ مرحوم طبرسی رحمه الله: در حقیقت این برهان قرة العین موحدین و مکمّل ایمان مؤمنین است و هر که حظّی و نصیبی از ایمان و کمالی از توحید الهی برای او حاصل شده یا می‌خواهد بنماید البتّه باید متمّسک به این دلیل شود و از عقب این برهان برود تا کمالی از برای خود در تحصیل معرفة الله حاصل بنماید و نورانیّتی در نفس او حاصل بشود و این مطلب بحری است عمیق و هر چه تفکّر در آثار ربوبیّة بیشتر و تأمل و نظر در شواهد الوهیت بهتر بشود البتّه تکمیل معرفت او، مراتب خداشناسی او بهتر و کامل‌تر خواهد بود....[1]

علاوه بر این‌که در این طریق استدلال، چند جهت هم وجود دارد:

۱ـ ساده و نزدیک به ذهن است و عموم مردم می توانند از آن استفاده کنند.

۲ـ علاوه بر اثبات صانع برای اثبات بعضی از اوصاف او نیز کافی است.

۳ـ چندان احتیاج به مقدّمات عقلی و ابطال دور و تسلسل ندارد.

(تتمیم)

چون خداوند عالم برتر از این است که مخلوق و ممکن بتواند کنه ذات او را درک

---

۱. کفایه الموحّدین: ۱ / ۳۱.

کند و کنه ذات حق مُحاط عقل بشری واقع شود،[۱] نمی‌توان خداوند تعالی را شناخت مگر به تفکّر و تأمّل در آثار و شواهد ربوبیت او. این آثار از جهات مختلف دلیل بر وجود حق تعالی و شاهد بر علم و قدرت و وحدت او می‌باشند، چنان‌که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

و في كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد

در هر چیزی از برای خداوند عالم آیه و نشانه‌ای است که دلالت دارد بر حق‌تعالی و وحدت او.

خداوند متعال در قرآن کریم در اکثر موارد مواعظ و نصایح که شاید قریب به ثلث قرآن است، امر فرموده است تصریحاً یا تلویحاً به تأمّل و نظر و تفکّر و تعقّل و تدبّر و تذکّر در آثار و صنعت‌های پروردگار، چنان که خداوند تعالی فرموده است:

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[۲] و ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[۳] و ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[۴] و ﴿ أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ ﴾[۵] و ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[۶]

۱. محال بودن این مطلب به اتفاق عقل و شرع واضح است.

۲. فصّلت: ۵۳.

۳. الجاثية: ۱۳.

۴. الذاريات: ۲۰ و ۲۱.

۵. الزمر: ۲۱.

۶. الروم: ۲۰ و ۲۱.

پس معلوم شد از آیات و اخبار بر این که طریق معرفة الله، تدبّر و تفکّر در آیات الهیه و مصنوعات حضرت آفریدگار است که به آن جهت انسان پرده‌های تاریک نفسانی را کنار زده و بسوی قرب حضرت ربوبی قدم بر می‌دارد.

برهان حدوث و قدم: از راه حدوث عالم و اینکه هر حادثی محتاج به محدِث است، ثابت می‌کنند که باید صانع قدیمی که بی‌نیاز از موجِد باشد وجود داشته باشد و این دلیل و برهان منتسب بسوی متکلّمین از اصحاب است.

قبل از تقریر برهان گوئیم: شکّی نیست که همهٔ موجودات عالم قدیم نیستند به این معنی که مسبوق به عدم نباشند، چون به حسّ و وجدان مشاهده می‌شود که در هر زمانی حوادثی درعالم پیدا می‌شود و چیزهایی که نبوده بوجود آید و موجوداتی از نیستی به دائره هستی قدم می‌گذارند.

و با توجّه به این مطلب می‌گوییم: موجودات عالم از دو حال خارج نیستند یا تماماً حادث و مسبوق به عدم می‌باشند، و یا موجود قدیمی که مسبوق به عدم نباشد نیز یافت می‌شود.

در صورت اوّل که همه حادث و مسبوق به عدم باشند و موجود قدیمی که سلسلهٔ حوادث به او منتهی شود وجود نداشته باشد محال است زیرا شیء معدوم به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد پس ناچار محتاج به محدِث و موجِد است و محدِث او نمی‌شود حادث باشد چون در این صورت منتهی به دور یا تسلسل خواهد شد پس باید محدِث او قدیم بوده و مسبوق به عدم نباشد، و بنا بر این، موجودات عالم منحصر به حالت دوّم (یعنی: حادثی که موجود قدیمی با آنها باشد) خواهد بود و مطلوب ما همین است.[1]

---

۱. این تقریر مورد قبول فلاسفه نیست زیرا این تقریر فقط موجود قدیمی را اثبات می‌کند، و آنها قدیم را منحصر به وجود خدای تعالی نمی‌دانند بلکه به عقول و نفوس مجرّده قائلند و آنها را هم قدیم می‌دانند و می‌گویند: «آنها همیشه بوده‌اند چون معلول حق‌اند و انفکاك معلول از علّت محال است»، ولی در بحث‌های آینده خواهد آمد که غیر خدای تعالی ـ همه موجودات حتّی زمان ـ حادث و مسبوق به عدم‌اند و استدلال فلاسفه بر

←

و به بیان دیگر می‌گوئیم: موجودات خالی از دو قسم نخواهد بود یا قدیم است یا حادث و شقّ سوّمی متصوّر نخواهد بود.

معنای قدیم در نزد متکلّمین و سایر علماء ـ غیر از فلاسفه ـ آن است که برای وجود آن ابتدائی نباشد و اوّلیّت و ابتدائیت از برای او فرض نشود، پس معنای قدیم بودن خدای تعالی آن است که: در جانب ازل از برای وجود او ابتدائی نیست و همیشه بوده است. و معنای حادث در نزد ایشان آن است که شیء نبوده و به وجود آمده و اوّلیت و ابتدائی از برای وجود او باشد.[۱]

و معنای قدیم در نزد فلاسفه آن است‌که: مستند به شی‌ای نباشد و منتهی به‌چیزی نشود.

و معنای قدیم بودن خدای تعالی آن است که: ذات مقدّس او مستند به شی‌ای و منتهی به علّتی نخواهد بود. و معنای حادث در نزد ایشان عبارتست از استناد شیء و انتهای او به سوی علّت خود، خواه آن شیء حادث بالزّمان باشد مانند حوادث زمانیّه، و خواه حادث بالذات باشد مثل: نفوس و مجرّدات (به زعم آنها) که اینها مستندند به ذات حق تعالی و معلول ذاتند بواسطه یا بلاواسطه، و محال است تخلّف معلول از علّت، پس معنای حدوث همان نبودن معلول در مرتبه علت و معدوم بودن آنها در مرتبه علّت خود است.[۲]

← قدیم بودن غیر خدا باطل است و اسم حدوث ذاتی گذاشتن جز مشتبه کردن امر، چیز دیگری نیست، و علت و معلول به معنایی که فلاسفه گویند در مورد خدا و خلق امری است فاسد، و لذا نتیجه می‌گیریم که تقریر متکلّمین درست است.

۱. پس عالم که ما سوای خداست در نزد ایشان هم حادث بالذات و هم حادث بالزمان است، و منظور از حدوث زمانی این است که شیء حقیقتاً مسبوق به عدم باشد و اطلاق حدوث زمانی به این حدوث، به یک معنا تسامح است چون خود زمان نیز مطرح نیست زیرا خود زمان هم حادث است و مسبوق به عدم، لذا تعبیر صحیح این است که گفته شود: عالم مسبوق به عدم حقیقی است یعنی: نبوده و بود شد.

۲. پس از نظر آن‌ها، ما سوی الله جمیعاً یا بعضی از آنها حادث بالذات و قدیم بالزمان اند. خلاصه این‌که: اختلاف است بین فلاسفه و سایر علماء که عالم (که ما سوی الله است) آیا حادث بالذات و قدیم زمانی است چنان چه بعضی از فلاسفه بر آنند، یا آن‌که جمیع ما سوی الله حادث بالذات و حادث بالزمان‌اند، یعنی:

←

شکی نیست که در این جا موجودات متعدده کثیره ثابت و متحقّق اند که اگر با همهٔ این موجودات موجود قدیمی باشد که همهٔ اینها مستند به او باشد ثابت است مدّعا که وجود حق تعالی است و اگر متحقّق نشود با اینها موجود قدیمی که مؤثر در آنها باشد بلکه منحصر باشد همهٔ موجودات به حادث، پس می‌گوئیم: هر حادثی (به جهت اتّصافش به صفت حدوث) ناچار است او را از محدِث و مؤثّری و نقل کلام می‌نمائیم به سوی محدِث و مؤثّر که اگر قدیم باشد پس مدّعا ثابت است که وجود حق تعالی باشد.

و اگر حادث است پس ناچار است او را از مؤثر که اگر آن مؤثر حادث اوّل باشد، دور خواهد بود، اگر غیر او باشد إلی ما لانهایة له، تسلسل خواهد بود، و دور و تسلسل باطل است چنان که واضح است. پس ثابت شد مطلوب که وجود صانع تعالی باشد.

و این طریق استدلال حضرت ابراهیم خلیل عليه‌السلام است چنان چه در قرآن کریم به آن اشاره کرده و فرمود خداوند متعال:

﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنْ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴾[1]

چنان نمایاندیم ابراهیم را ملکوت آسمانها و زمین را تا اینکه از یقین کنندگان باشد. هنگامی که تاریکی شب او را پوشانید ستاره‌ای مشاهده کرد گفت: این خدای من است؟ پس چون غروب کرد و زائل شد گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم، و هنگامی که قرص ماه را دید گفت: این خدای من است؟ امّا وقتی که ماه غروب کرده و زایل شد گفت ابراهیم: اگر پروردگارم مرا راهنمائی نکند مسلّماً از گروه گمراهان خواهم بود.

← برای‌شان ابتدائی است که احداث کرده او را خدا بعد از لم یکن، چنان چه متکلمین و فقهاء و محدثین بر این عقیده‌اند و آیات و اخبار هم این عقیده را صحیح می‌داند.

۱. انعام: ۷۵ ـ ۷۷.

می‌بینید که حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام استدلال نموده بود به افول و غایب شدن و زائل شدن ستاره و ماه که مستلزم حرکت و حدوث است (لازمهٔ حرکت حدوث است)[1] بر وجود صانع و اثبات آن بلکه آن چه استفاده می‌شود از اخبار و آثار این است که اثبات صانع تعالی به طریقهٔ مذکور طریق و رسم سایر انبیاء عظام و اوصیاء کرام و کافهٔ ملائکه (سلام الله علیهم) می‌باشد.

روایات بسیار بر تأیید این روش از ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است به بیانات متعدد و تقریرات مختلف که طالبین آن به کتاب توحید شیخ بزرگوار صدوق رحمه الله[2] و بحار الأنوار علامهٔ مجلسی رحمه الله[3] مراجعه نمایند.

ما در این جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

از جملهٔ دلایل بر اثبات صانع تعالی؛ بیان امام صادق علیه السلام است، چنان که علامهٔ مجلسی رحمه الله نقل کرده از هشام بن حکم که ابن ابی العوجا زندیق بر آن حضرت داخل شد، پس آن حضرت فرمودند:

«یابن ابي العوجا أمصنوع انت ام غير مصنوع؟ قال: لست بمصنوع. فقال له الصادق عليه السلام: فلو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟ فلم يحر ابن ابی العوجا جواباً وقام وخرج؛[4]

آن حضرت به زندیق فرمودند: آیا تو مصنوع و مخلوق هستی یا غیر مصنوع و مخلوق؟ آن زندیق عرض کرد که: من مصنوع ومخلوق نیستم. پس آن حضرت فرمودند که: اگر مصنوع و ساخته شده می‌بودی حال تو به چه نحو و چه طور بود؟ آن زندیق ندانست که جواب آن حضرت رابه چه نحو بیان نماید و برخواست و از مجلس آن حضرت بیرون رفت.»

---

۱. چون حرکت حادث و مسبوق به عدم است، چه این که هر فردی از حرکت که پدید آید متوقف بر زوال حرکت قبل از آن می‌باشد، پس حرکت پدیده و مسبوق به عدم است و معدوم هم می‌شود.

۲. التوحید: ۲۹۲ ـ ۳۰۴ باب ۴۲ اثبات حدوث العالم.

۳. بحار الانوار ۳ / ۱۶ باب ۳ اثبات الصانع ...

۴. بحار الانوار ۳ / ۳۱ حدیث ۴.

حاصل آنچه از حدیث استفاده می‌شود آن است که: چون امام علیه السلام از آن زندیق سؤال نمود که اگر تو مصنوع بودی آیا بر غیر این احوال و صفاتی که الآن بر آن هستی، بودی یا نه؟ و آن زندیق هم تامّل نمود و فکر کرد و متنبّه شد که صفات او جمیعاً صفات مخلوقات است پس در جواب آن حضرت، متحیر مانده است.

مقصود حضرت آن است که: اگر تو به نفس خودت رجوع نمایی، صفت مخلوق رادر آن می‌یابی و با این احوال چرا اعتراف به صانع عالم نداری؟ به این دلیل ثابت شده است به اعتراف خصم، مصنوعیت و حدوث و امکان او، و این به منزلهٔ صغرای دلیل است. و چون کبرای دلیل (یعنی: هر ممکن و مصنوع و حادثی ناچار است او را از مؤثری و صانعی و مُحدثی) از مسلّمات خصم و همهٔ عقلا بوده است.[1] لذا آن حضرت اکتفاء نمود در الزام به بیان صغری، و اثبات مصنوعیت خودِ خصم و امثال او از مصنوعات.

و در حدیث دیگر آمده است: حضرت به زندیق فرمود:

«امصنوع انت او غیر مصنوع؟ فقال عبدالکریم بن ابی العوجا: بل أنا غیر مصنوع. فقال له العالم علیه السلام: فصف لي لو کنت مصنوعاً کیف کنت تکون؟ فبقی عبد الکریم ملیّاً لایحیر جواباً و ولع بخشبة کانت بین یدیه و هو یقول: طویل، عریض، عمیق، قصیر، متحرك، ساکن، کلّ ذلك صفة خلقه. فقال له العالم: فان کنت لم‌تعلم صفة الصنعة غیرها فاجعل نفسك مصنوعاً لما تجد في نفسك ممّا یحدث من هذه الامور؛[2]

تو مصنوعی یا غیر مصنوع (ساخته شده‌ای یا نساخته و خود به‌خود پیدا شده‌ای)؟ ابن ابي العوجا گفت: من مصنوع و مخلوق نیستم (ساخته نشده‌ام)

---

۱. چه این که خصم از علما و متکلّمین زنادقه بود.

۲. اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم ۱ / ۷۷ حدیث ۲.

امام علیه السلام فرمود: برای من بیان کن که اگر مصنوع و ساخته شده بودی، چگونه می‌بودی؟ عبدالکریم ابن ابي العوجا مدتی دراز سر به گریبان شده، پاسخ نمی‌داد و به چوبی که در مقابلش بود ور می‌رفت و می‌گفت: دراز، پهن، گود، کوتاه، متحرک، ساکن، همه این‌ها صفت مخلوق است. امام علیه السلام فرمود: اگر برای مصنوع صفتی جز این‌ها ندانی، باید خودت را هم مصنوع بدانی، زیرا در خود از این امور حادث شده می‌یابی.»

از جمله دلائل بر اثبات صانع عالم کلام امام صادق علیه السلام است که شیخ بزرگوار صدوق رحمه الله در کتاب توحید نقل نموده از هشام بن حکم که ابوشاکر دیصانی زندیق به من گفت: من پرسشی دارم از مولایت برایم اجازه بگیر، چون از گروهی از علما پرسیدم، امّا جوابی قانع کننده به من ندادند، هشام گفت: من گفتم: می‌شود آن را به من بگویی، شاید من پاسخی داشته باشم که تو را خشنود کند.

ابوشاکر گفت: من دوست دارم آن را نزد امام صادق علیه السلام مطرح کنم. از امام صادق علیه السلام برایش اجازه گرفتم، وارد شد و گفت: اجازه می‌دهی بپرسم؟ فرمود: هر چه خواهی بپرس.

«فقال له: ما الدليل على انّ لك صانعاً؟ فقال: «وجدت نفسي لاتخلو من إحدىٰ جهتَين: إما ان اكون صنعتها انا، فلا اخلو من أحد معنيَين: إما أن أكون صنعتها و كانت موجودة أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها، و إن كانت معدومة، فانّك تعلم أنّ المعدوم لايُحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث أنّ لي صانعاً وهو الله ربّ العالمين، فقام و ما أجاب جواباً؛[1]

به آن حضرت عرض کرد: چه دلیل داری که برای تو صانعی هست و تو آفریننده‌ای داری؟ حضرت فرمود: خودم را از دو حال بیرون نیافتم: یا خودم، خودم را درست کرده‌ام، و یا دیگری مرا ساخته است.

---

۱. توحید: ۲۹۰ حدیث ۱۰، بحار الانوار ۳ / ۵۰ حدیث ۲۳.

اگر خودم، خودم را ساخته‌ام از یکی از دو معنا بیرون نیست:[۱] یا این است که خودم ساخته‌ام و خلق نموده‌ام نفس خودم را و حال آن‌که نفس من موجود بوده است. یا آن که ساخته‌ام نفس خودم را و حال آن که نفس من معدوم بوده است.

اگر صنعت نمودم (و ساخته‌ام) او را و حال آن که او موجود بوده است پس مستغنی بودم به وجود او از خلق کردن و صنعت نمودن او. و اگر معدوم بوده است، پس به درستی که تو میدانی که معدوم، احداث و صنعت نمی‌نماید چیزی را. پس معنای سوم ثابت شد که برای من صانعی و سازنده‌ای هست و آن همان خداوند پروردگار جهانیان است. ابوشاکر زندیق در حالی‌که از پاسخ حیران بود و بهت او را گرفته، جوابی نگفت و برخاست.»

حاصل استدلال امام علیه‌السلام بر اثبات صانع تعالی این است که: ممکن الوجود از جهت اتّصاف او به امکان، لابدّ است او را یک موجِدی و مؤثّری که او را ایجاد بنماید، و آن موجِد و مؤثر یا خود اوست یا غیر او.

اوّل (که خودْ موجِد خود باشد) باطل است، زیرا که اگر خود، در حال ایجادِ خودش، وجود داشته و موجود بوده باشد، پس تحصیل حاصل خواهد بود و آن بالبداهه باطل است. و اگر خود، در حال ایجاد خودش، عدم داشته و معدوم بوده باشد، پس واضح است که عدم و نیستی باعث وجود و هستی برای شی‌ای نمی‌شود بشود.

با آن که وجود و عدم بالنسبه به ذات ممکن علی حدّ سوا است، نمی‌شود که جهت وجود او ترجیح بر جهت عدم او داشته باشد، زیرا که این مستلزم ترجیح بلامرجّح بلکه ترجّح بلامرجّح است و این به ضرورت عقل محال است.

ثانی (که مؤثر او غیر او باشد) خالی از این نیست که آن غیر یا واجب الوجود بالذات است یا ممتنع الوجود بالذات، و محال است که ممتنع الوجود ایجاد کننده و مؤثر باشد، زیرا که خود هستی ندارد و هستی او محال است بالذات، پس چگونه

---

۱. ترجمهٔ مختصر: یا من آن را ساخته‌ام و من موجود بودم و یا آن‌که نبودم و ساخته‌ام. اگر بودم و آن را ساخته‌ام که با بودنم از ساخته شدن بی‌نیاز بودم. و اگر نبودم و ساخته‌ام که تو خودت می‌دانی معدوم و نابود، چیزی را بود نمی‌کند.

می‌شود که به غیر، اعطا وجود بنماید.

پس متعیّن شد که ایجاد کننده همهٔ ممکنات چیزی مگر واجب الوجود بالذات نخواهد بود. و این برهان مستند به لسان الله الناطق امام جعفر صادق علیه السلام است.[۱]

ازجمله دلائل بر اثبات صانع عالم، برهانی است که از امام صادق علیه السلام بیان شده است چنانچه شیخ صدوق رحمه الله در کتاب توحید و کلینی رحمه الله در کتاب کافی از احمدبن محسن میثمی نقل میکند که میگوید، نزد ابومنصور بودم، ابومنصور گفت: یکی از دوستانم به من گفت: من و ابن ابی‌العوجا و عبد الله ابن مقفّع در مسجد الحرام بودیم. ابن مقفّع با دست اشاره به محل طواف کرد و گفت: این مردم را می‌بینید، کسی از ایشان را شایسته نام انسانیّت نمی‌دانم مگر آن شیخ و بزرگ مردی که نشسته ـ یعنی امام صادق علیه السلام ـ اما دیگران اوباش و چهارپایند.

ابن ابی العوجا گفت: چگونه این اسم انسانیّت را تنها برای ایشان (حضرت صادق علیه السلام) شایسته دانستی نه بقیهٔ افراد؟ گفت: آنچه که نزد او دیدم (از علم و کیاست) در نزد دیگران ندیده‌ام. ابن ابی‌العوجا گفت: باید آنچه راکه دربارهٔ او گفتی، امتحان و آزمایش شود. ابن مقفّع گفت: این کار را نکن، من می‌ترسم عقیده و باور تو را فاسد کند (و افکارت را از تو بگیرد.) ابن ابی‌العوجا گفت: نظر تو این نیست بلکه می‌ترسی که نظرت درباره وی که در چنان جایگاهی او را توصیف کردی، در نظر من سست شود. ابن مقفّع گفت: حال که درباره من چنین پنداری داری، برخیز و نزد او برو و تا جایی که می‌توانی خودت را از لغزش نگه دار و مهار از دست مده (و افسارت را رها نکن و مسامحه نکن) که تو را به بند بکشد (و به زمین خواهی خورد و مقلوب او خواهی گشت) و آنچه به سود تو و یا زیان تو باشد (که بر او عرضه کنی) نشانه گذاری کن،[۲] ابن ابی‌العوجا رفت و من و ابن مقفّع نشسته بودیم، چون ابن ابی‌العوجا

---

۱. این تقریر از بعضی از بزرگان متکلّمین استفاده شده است.

۲. یعنی: بر آن‌چه که می‌خواهی تکلّم کنی علامتی بگذار تا بدانی که چه چیزی به نفع توست و چه چیزی بر ضرر توست.

برگشت، گفت: وای بر تو پسر مقفّع (که مقام او را کوچک دانستی، به عقیده من) این مرد از جنس بشر نیست، بلکه اگر در دنیا روحانی باشد که هر گاه بخواهد آشکار گشته تجسّم پیدا کند و هر گاه خواست روحی ناپیدا گردد، همین شخص است. ابن مقفّع گفت: چطور، گفت: نزدش نشستم وقتی هیچ کس جز من پیشش نماند، شروع به سخن کرد و (بی پرسش من) گفت: اگر حقیقت چنان باشد که اینها می‌گویند ـ و در واقع هم بر طبق آن چه اینان یعنی طواف کنندگان می‌گویند، هست ـ آنها سالم مانده و شما نابود گردیده‌اید، و اگر حقیقت چنان باشد که شما می‌گویید ـ در صورتی که چنان نیست ـ شما و آنان مساوی خواهید بود.

گفتم: خدا رحمتت کند (این گفتار ابن ابی‌العوجا طبق بر خورد عرف مردم گفته شده است) مگر ما چه می‌گوئیم و آنها چه می‌گویند؟ گفتهٔ ما و آن‌ها یکی است. فرمود: چطور سخن تو با آنان یکی باشد در صورتی که آن‌ها معتقدند که معاد و پاداش و کیفری دارند و معتقدند که آسمان را خدایی می‌باشد و آسمان (با وجود فرشتگان) آباد است. و شما عقیده دارید که آسمان ویران است و کسی در آن‌جا نیست.

ابن ابی‌العوجا گفت: من این سخن را از او غنیمت دانستم و گفتم: اگر حقیقت آن گونه است که این‌ها می‌گویند (و خدایی هست) چه مانع گشته که خداوند خود را برای بندگانش آشکار نساخته تا آنان را به پرستش خویش فرا خواند تا حتی دو نفر از بین آنان اختلاف نکنند، چرا از آن‌ها پنهان گشته و فرستادگان را به سوی ایشان گسیل داشت؟ اگر خود شخصاً (بی واسطه) با آنان ارتباط برقرار می‌کرد ایمان آوردن به وی نزدیک‌تر می‌گشت.

به من فرمود:

«ویلك و کیف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوءك و لم‌تكن، و كبرك بعد صغرك، و قوتك بعد ضعفك و ضعفك بعد قوتك، وسقمك بعد صحّتك، وصحتك بعد سقمك و رضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك، و حزنك بعد فرحك و فرحك بعد حزنك و حبّك بعد بغضك

وبغضك بعد حبّك، و عزمك بعد إبائك و إبائك بعد عزمك، و شهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد شهوتك، و رغبتك بعد رهبتك و رهبتك بعد رغبتك، و رجاك بعد يأسك، و يأسك بعد رجائك، و خاطرك بما لم‌يكن في وهمك، وعزوب ما انت معتقده عن ذهنك» ومازال يعدّ عليّ قدرته التي هي في نفسي الّتي لادفعها حتّى ظننت انّه سيظهر فيما بيني وبينه؛[1]

وای بر تو! چگونه پنهان گشته بر تو کسی که قدرتش را در وجودت به تو ارائه داده است (به عبارت دیگر: چطور کسی که قدرتش را در وجود خودت می‌بینی خود را از تو پوشیده است): در پیدا شدنت پس از نبودن، در بزرگیت بعد کودکی، در نیرومندیت بعد از ناتوانی، در ناتوانیت پس از نیرومندی، در بیماریت بعد از تندرستی، در تندرستی‌ات پس از بیماری، در خشنودیت پس از خشمناکی، در خشمناکیت بعد از خشنودی، در غمت پس از شادی، در شادی‌ات پس از غم، در دوستیت پس از دشمنی، در دشمنیت پس از دوستی، در تصمیم گیریت بعد از سستی، در سستی‌ات پس از تصمیم‌گیری، در تمایلت بعد از بی‌میلی، در بی‌میلی‌ات پس از تمایل، در روی آوردنت پس از روی گردانی (و هراست)، در روی گردانی‌ات بعد از روی آوری (به عبارت دیگر: و هراست پس از تمایل)، در امیدواریت پس از ناامیدی، در ناامیدی‌ات بعد از امیدواری، در یاد آوری‌ات به آنچه در ذهن و پندارت نبود، و در ناپیدا گشتن آنچه از باورت در ذهنت بود.

---

۱. علامه مجلسی ﷺ در مرآة العقول ۱ / ۲۴۸ می‌فرماید: «و حاصل استدلاله علیه السلام أنّك لمّا وجدت في نفسك آثار القدرة التي ليست من مقدوراتك، ضرورة علمت أنّ لها بارءاً قادراً، و كيف يكون غائباً عن الشخص من لا يخلو الشخص ساعة عن آثار كثيرة، يصل من اليه.

قال بعض الافاضل: و تقرير الاستدلال انّه لمّا وجدت في نفسك آثار القدرة التي ليست من مقدوراتك ضرورة، علمت أنّ لها بارءاً قادراً، اما كونها من آثار القدرة فلكونها حادثة محكمة متقنة غاية الإحكام و الاتقان، فانّ حصول الشخص الانساني بحياته و لوازمها لابدّ له من فاعل مباين له، و يدلّك على وحدته تلائم ما فيه من الاحوال و الافعال و تغيّر احواله بعد اتقانها، و عدم ثباته على حال واحدة تدلّ على كون الفاعل لها قادراً مختاراً يفعل بحكمته و مشيّته، و هذه الاحوال المتغيرة كثيرة و قد عدّ عليه السلام كثيراً منها لاشبهة في انّها ليست من فعل النفس الانسانية و انّها من فاعل مباين قادر على إحداثها بعد ما لم‌يكن.)

و همچنان به شمارش قدرت غیر قابل انکار خداوند در وجود من پرداخت به گونه‌ای که پنداشتم خداوند بین من و ایشان آشکار می‌شود.»

توضیح: مصنوعیت و حدوث انسان و وابسته بودن و نیازمندی او با تذکّراتی که امام صادق ﷺ فرموده‌اند، آن‌چنان روشن و آشکار می‌گردد که جایی برای ابهام نگذاشته، تا آن‌جا ابن ابی العوجا منکر سرسخت خالق عالم، به وجود پروردگار اعتراف می‌کند و این حقیقت را برای ابن مقفّع بیان می‌نماید.

و واضح است که حالات گوناگون و تغییر و تبدّل و حرکت‌های مختلف، گویای حدوث (یعنی مسبوقیت به عدم حقیقی) و وابسته بودن و مصنوعیت و مخلوق بودن دارندهٔ این اوصاف می‌باشد و در نتیجه هر موجودی که دارای حالات و ویژگی‌های گوناگون یاد شده باشد، همین حکم را دارد.

و به بیان دیگر: این مصنوعیت در موجودات، بخوبی بیان گر مخلوق بودن و ارتباط داشتن و وابسته بودن است. و مخلوقیت و وابستگی موجودات، لازمهٔ قطعی‌اش این است که بایستی یک حقیقتی قائم به ذات وجود داشته باشد.

البته مقصود ما از حقیقت وابسته همان حقائق قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند که تمامی ما سوی الله این چنین‌اند و از حقیقت قائم بالذات همان حقیقت بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان بوده، که بین او و مخلوقاتش بینونت تامه در ذات و صفات هست،[1] و محال است که بین‌شان رابطهٔ تشکیکی، وجود داشته باشد چه رسد به عینیّت، و چنین رابطه‌ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشد.

---

۱. به طوری که علم و قدرت و حیات خداوند عین ذات اوست به خلاف مخلوقات که علم و قدرت و حیات و بقیهٔ کمالات‌شان (مثل ذات‌شان) مخلوق و حادث به حدوث حقیقی و ... است، و هیچ سنخیّت و تشابه‌ای بین خداوند تعالی و مخلوقات در این جهت نیز نیست.

شیخ بزرگوار صدوق ﷺ در کتاب توحید از امام رضا ؑ نقل می‌کند که: مردی خدمت ابی الحسن علی بن موسی الرضا ؑ آمد و به وی گفت:

ای فرزند رسول خدا! «**ما الدلیل علی حَدَثِ العالم؟ قال: «انت لم تکن ثمّ کنت و قد علمت أنّك لم تکوّن نفسك و لا کوّنك من هو مثلك؛**[1]

چه دلیلی بر حدوث و پیدایش عالم هست؟ حضرت فرمود: تو نبودی، و بعد از آن موجود شدی، و خودت می‌دانی که تو خود را موجود نکرده‌ای و کسی هم که مثل توست، تو را موجود نکرده و هستی نداده است.»

ابو شاکر دیصانی نزد امام صادق ؑ آمد و به وی گفت: تو یکی از ستارگان درخشان هستی و پدران تو ماه‌های درخشان بودند... ای دریای پر آب موّاج به من بگو که دلیل بر حدوث عالم چیست؟ حضرت فرمود: به نزدیک‌ترین چیزها بر آن استدلال می‌کنم، ابوشاکر گفت: آن چیز چیست؟

«**قال: فدعا ابوعبدالله ؑ ببیضة، فوضعها علی راحته، فقال: هذا حصن ملموم، داخله غِرْقِیء رقیق لطیف، به فضّة سائلة، و ذهبة مائعة، ثمّ تنفلق عن مثل الطاووس، أَدَخَلها شیء؟ فقال: لا، قال: فهذا الدلیل علی حدوث العالم، قال: أخبرت فأوجزت، و قلت فأحسنت؛**

امام صادق ؑ تخمی طلبید و آن را بر کف دست خویش گذاشت و فرمود: این حصاری است محکم و سر پوشیده، درون آن پرده‌ای نازک و لطیف است، در آن سفیدی مانند نقره روان و زردی مثل طلای مایعی است. بعد از آن می‌شکافد و چون طاووس از آن بیرون می‌آید، آیا چیزی در آن داخل شده است؟ گفت نه. فرمود: این دلیل بر حدوث عالم است. گفت: خبر دادی و مختصر کردی، گفتی و خوب گفتی.»[2]

---

۱. توحید، باب اثبات حدوث العالم، حدیث ۳، بحارالانوار ۳/ ۳۶ حدیث ۱۱.

۲. توحید، باب اثبات حدوث العالم، حدیث ۱، بحارالانوار ۳/ ۳۹ حدیث ۱۳.

پیغمبر شناسی

ثمّ إنّ ربّکم بعث إلیکم نبیّاً مؤیّداً بالآیات الظّاهرة و المعجزات الباهرة[1]. و یشهد بدیهة العقل بأنّه لایجوز علی الله تعالی أن یجری علی ید کاذب أمثال هذه الآیات و المعجزات.

پس (از شناختِ خداوند حکیم و دانای توانا، بدانید که:) به درستی پروردگارتان (برای هدایت شما) پیغمبری به سوی شما فرستاده که با آیات و نشانه‌های آشکار و معجزات روشن و واضح الهی، تأیید و یاری شده است. و از طرف دیگر، (بعد از دیدن این معجزات) بداهت و ضرورت عقل گواهی می‌دهد که بر خداوند تعالی روا نیست و محال است که امثال این آیات و نشانه‌ها و معجزات و خوارق عادات را بر دست دروغگو به عمل آورد و انجام دهد. (چون اگر معجزات و آیات را که نشانه صدق و حق بودن صاحبش می‌باشد، بر دست دروغگو جاری کند و به عمل آورد، موجب اضلال و گمراهی مردم می‌شود، و این در حق خداوند محال است.)

فائده اوّل: در بیان ضرورت وجود نبی و احتیاج خلایق به او

علامهٔ مجلسی ﷺ فرمودند: بدان که این بسی ظاهر و معلوم است که غرض اِلهی از خلق این عالم، تحصیل منفعتی از برای خود نیست ـ چه معلوم است که او غنیّ بالذات است، و در هیچ کمالی به غیر محتاج نیست ـ بلکه غرض آن است که افراد قابلهٔ خلق را به کمالاتی که قابل آن باشند فائز گرداند.

و نشأهٔ انسانی چنانچه سابقاً به آن اشاره شد از جمیع مخلوقات، قابلیّت و استعداد

---

۱. در مجمع البحرین ۳ / ۲۳۲ آمده است: البهر: الغلبة، یقال: بهر القمر الکواکب کمنع: إذا أضاء و غلب ضوؤه ضوأها. و منه: قمر باهر أی مضیء.

در لسان العرب آمده: یقال للیالی البیض: بُهر جمع باهر. بَهَرَ: روشن شد، غلبه کرد.

کمالات زیاده دارد، و عرض کمالاتش از رتبهٔ خاتم الانبیاست که اشرف مکوّنات است، تا رتبهٔ عمری و ابوبکری و ابوجهلی که اخسّ موجوداتند.

و ظاهر است که کمال نوع انسانی به تحصیل کمالات و رفع نقایص می‌شود، و شکّی نیست که این نوع از کمال بدون معلّم ربّانی ـ که از جانب حق‌تعالی مؤیّد بوده باشد و به وحی الهی حسن و قبح اشیا را داند و به وعد و وعید مردم را بر خیرات بدارد ـ میسّر نیست؛ چه ظاهر است که نفوس بشری به اعتبار دواعی شهوات و لذّات، راغب به بدی‌ها می‌باشند و امور قبیحه در نظر ایشان مستحسن می‌باشد و اکثر مردم امور قبیحه را به شهوات خودْ حسن می‌دانند.

و ایضاً معلوم است که این امور بدون وعده به ثواب‌ها و وعید از عقاب‌ها متمشّی نمی‌شود. و معلوم است که عقل انسانی بدون وحی ربّانی احاطه به خصوصیّات ثواب هر عملی و عقاب هر جرمی نمی‌کند. پس به غیر شخصی که از جانب حق سبحانه و تعالی مأمور باشد و حسن و قبح اشیا را به وحی الهی داند، ارشاد خلق و تکمیل ایشان حاصل نمی‌گردد.

و این شخص را ناچار است از دو جهت: یکی جهت بشریّت، که به آن اعتبار مجالست و مؤانست و مکالمه و مصاحبت با مکلّفین نماید و الفت و آمیزش با ایشان کند، که سخن او در نفس ایشان تأثیر نماید.

و جهت دیگر جهت روحانیّت و تقدّس و کمال است، که به آن جهتْ مستعدّ فیوضات نامتناهی و قرب به جناب اقدس الهی بوده باشد، که از جهت ثانی استفاضهٔ علوم و حکم و معارف نماید، و به جهت اوّل به خلق رساند. چنانچه منقول است که زندیقی به خدمت حضرت صادق علیه‌السلام آمد و سؤال‌هایی نمود و به جواب‌های آن حضرت به شرف اسلام فائز گردید. از جملهٔ آن سؤال‌ها این بود که: به چه دلیل اثبات انبیا و رسل می‌نمایید؟

حضرت فرمودند: چون ما ثابت کردیم خداوندی را که خالق و صانع ماست و منزّه است از صفات جمیع مخلوقین، و آن صانعْ حکیم است و بنای جمیع امورش

بر حکمت و مصلحت است، و خلق او را نمی‌توانند دید و به لمس و حس در نمی‌آید و جسم نیست که با او روبه‌رو و مکالمه و محاجّه و گفت‌وگو نمایند، پس ثابت شد که بر وفق حکمتْ باید رسولان در میان او و خلایق باشند که ایشان را دلالت نمایند بر آنچه مصلحت ایشان در آن است و باعث نفع ایشان است و راهنمایی کنند ایشان را به چیزی چند که باعث بقای نوع ایشان است، و ترک آن‌ها مورث فنای ایشان است.

پس ثابت شد که جمعی می‌باید باشند که از جانب حکیم علیم، مردم را امر و نهی نمایند و تکالیف الهی و حکم ربّانی را به خلق برسانند. و ایشان پیغمبران و اوصیای ایشانند که برگزیده‌های خدایند از میان خلق، که ایشان را تأدیب به حکمت نموده و مبعوث به حکمت ساخته، که در اخلاق و صفات با عامّهٔ خلق شریک نیستند، و در خلق و صورت و ترکیب به ایشان شبیهند، و از جانب خدا مؤیّدند به دلایل و معجزات و براهین و شواهد که بر حقّیت ایشان دلالت می‌کند، مثل مرده زنده کردن و کور روشن کردن و پیس را شفا دادن. و هرگز زمین خدا از یکی از ایشان خالی نمی‌باشد، که کمال علم و معجزه‌اش دلیل حقیّت اوست، و هر وصی دلیل است بر حقیّت پیغمبرش.(۱)

بدان که حضرت در این حدیث اشاره به دلیل دیگر نیز فرموده که: چون انسان مدنی‌الطبع است و هر فردی به دیگری در امور معاش و معاد خود محتاجند و با یکدیگر آمیزش ایشان ضرور است، و آمیزش‌ها باعث منازعات و مشاجرات می‌شود، پس ناچار است ایشان را از حاکمی که رفع منازعات ایشان نماید به نحوی که حیفی و میلی در حکم او نباشد، و اگر نه به زودی یکدیگر را می‌کشند و فانی می‌شوند، و اگر این حاکم مؤیّد از جانب خدا نباشد مأمون از حیف و میل نیست. و ایضاً حکم موقوف است بر علم به خصوصیّات احکام، و ظاهر است که عقل بشری احاطه به جمیع خصوصیّات احکام نمی‌تواند نمود، پس حاکم باید مؤیّد به وحی باشد.(۲)

---

۱. اصول کافی ۱ / ۱۶۸، بحارالانوار ۱۱ / ۲۹ـ ۳۰ حدیث ۲۰.

۲. عین الحیات ۱ / ۱۲۶ ـ ۱۲۹.

فائده دوّم: معجزه

پذیرفتن هر ادعایی احتیاج به دلیل دارد، و فطرتاً بشر هیچ ادعایی را بدون دلیل نمی‌پذیرد، و ادعای نبوّت عظیم‌ترین ادّعاست، طبعاً برای چنین ادعای بزرگی باید دلیلی قاطع و استوار ارائه شود. کسی که مدّعی است که پیغمبر است در حقیقت، ادعای او این است که از جانب خداوند بر انگیخته شده و واسطه و رابطهٔ بین خدا و خلق است. و طریق اثبات این ادّعا به این است که خداوند گفتار او را تصدیق نماید. و معجزه در حقیقت تصدیق عملی خداوند نسبت به ادعای اوست. اگر کسی ادعای پیغمبری کند و عقلاً صدق گفتار او ممکن باشد و همراه با دعوت نبوت، کاری خارق العاده انجام دهد، و دیگران را به تحدّی دعوت کند، و آن کار خارق العاده با ادعای او هماهنگ باشد، این دلیل قطعی بر حقانیّت او خواهد بود؛ زیرا اگر آورندهٔ معجزه درادعای خود دروغگو باشد بر خداوند حکیم قبیح است که چنین قدرتی را در اختیار او قرار دهد و معجزه را بر دستش جاری کند؛ چون مردم با مشاهده این قدرت خارق العاده به او ایمان می‌آورند و در نتیجه گمراه می‌شوند. و این امر با عدل و حکمت الهی منافات دارد.[۱] پس معجزه دلیل قاطعی است بر صدق دعوی نبوت.

با آن چه ذکر کردیم روشن شد که معجزه فعلی است که چهار شرط دارد:

۱ـ فعل خدا باشد و بشر از آوردن آن عاجز باشد. پس اگر کاری باشد که از بشر ظاهر می‌شود مثل صنایع غریبه، و حیله‌های صاحبان سحر و شعبده، آن معجزه نیست.

۲ـ بر خلاف مجرای عادت باشد. پس اگر فعل خدا باشد، ولی موافق عادت باشد، آن معجزه نیست، مثل آن‌که: در وقت طلوع آفتاب بگوید: معجزه من آن است که الآن آفتاب طلوع می‌کند.

۳ـ مقارن دعوی پیغمبر صادر شود، پس اگر مقارن دعوی پیغمبری نباشد آن را

---

۱. این مسئله هم از فروعات قاعدهٔ حسن و قبح عقلی است.

کرامت گویند نه معجزه مثل مائده حضرت مریم.[۱]

۴ـ باید معجزه بر طبق مدعا باشد تا دلالت بر صدق پیغمبر کند، پس اگر موافق نباشد دلالت بر کذب صاحبش کند، چنان‌که نقل کرده‌اند که مسیلمه کذاب دعوی پیغمبری می‌کرد به او گفتند که: محمّد ﷺ برای کوری دعا کرد بینا شد. او کسی را طلبید که یک چشمش کور بود، دعا کرد آن چشم بینایش هم کور شد. و این را معجزه مکذبه گویند.

شیخ جلیل القدر مفید ﷺ در کتاب النکت الاعتقادیه معجزه را تعریف و چند شرط برایش ذکر کرده و چنین فرموده است:

المعجز هوالأمر الخارق للعادة، المطابق للدعوی، المقرون بالتحدّي، المتعذّر علی الخلق الاتیان بمثله.[۲]

معجزه عبارت است از کار و امر خارق العاده‌ای که مطابق با مدّعا و مقرون به تحدّی باشد[۳] و خلق هم از آوردن مثل آن عاجز باشند.

فائدهٔ سوّم: فرق معجزه با خارق عادات دیگر

۱ـ سحر و جادو و امثال آن از کارهایی که مرتاضان انجام می‌دهند، چون از قدرت محدود بشری سرچشمه می‌گیرد، قابل معارضه و آوردن به مثل هست. و کارهایی که

---

۱. توضیح: انجام کار خارق العاده همراه با دعوت نبوت باشد، ولی اگر کار خارق العاده از بنده صالح خدا سر بزند که مدعی نبوت نباشد، کرامت است، مانند نزول مائدهٔ آسمانی برای حضرت مریم: ﴿**کُلَّمَا دَخَلَ عَلَیْهَا زَکَرِیَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً ...**﴾ (آل عمران: ۳۷) یعنی: هر وقت که زکریا وارد محراب او می‌شد پیش او خوردنی می‌یافت. می‌گفت ای مریم، این‌ها برای تو از کجاست؟ مریم می‌گفت: از جانب خدا. و یا انتقال تخت ملکه سبا (بلقیس) در یک لحظه از راه دور توسّط فردی بر جسته از یاران حضرت سلیمان (آصف بن برخیا): ﴿**قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ**﴾ (نمل: ۴۰) یعنی: آن کسی که نزد او علمی از کتاب بود گفت: من آن را پیش از آن که چشم بر هم زنی نزد تو می‌آورم.

۲. النکت الاعتقادیة: ۳۵.

۳. تَحَدِّی: پیش خواندن خصم و غلبه جستن.

که مرتاض و ساحر و شعبده باز و ... انجام می‌دهند مرتاض و ساحر دیگر هم می‌تواند مانند آن را انجام دهد. و به همین جهت مرتاض یا ساحری که امر خارق العاده انجام می‌دهد هرگز تحدّی نمی‌کند (یعنی از دیگران دعوت مقابله به مثل نمی‌نماید) زیرا معارضه با ساحران در هر عصر و زمان ممکن است و افراد مثل او وجود دارند.

به خلاف معجزه که چون فعل خداوند است، قابل معارضه و آوردن به مثل نیست، و پیامبران با اطمینان کامل تحدّی می‌کنند و می‌گویند: اگر تمام انسان‌های عالم جمع شوند مانند کار ما را انجام نخواهند داد.

به عبارت دیگر: معجزه به آن تحدّی شده است، یعنی صاحب معجزه دیگران را به انجام دادن مثل آن دعوت می‌کند و مبارزه طلب می‌نماید و مغلوب نمی‌شود. بر خلاف سحر که به آن تحدّی نمی‌شود؛ زیرا اگر ساحر مبارزه بطلبد، قوی‌تر از او هم پیدا می‌شود و او مغلوب می‌گردد.

۲ـ امور خارق العاده دیگر غیر معجزه مثل: سحر و شعبده و... دارای اسباب خاص عادی هستند اگر چه پنهان باشند، و تعلیم و تعلّم آن‌ها امکان دارد. و این امور نتیجهٔ یک رشته آموزش‌ها و تمرین‌ها است. و هیچ مرتاض و ساحری حاضر نیست کاری که شما پیشنهاد می‌کنید انجام دهد، بلکه کارهای خارق عاده‌اش همیشه محدود است به آن‌چه تمرین نموده و یاد گرفته و بر آن مسلط است. دلیلش هم واضح است؛ زیرا قدرت هر انسانی محدود است و در یک یا چند کار می‌تواند مهارت داشته باشد.

خداوند درباره ساحران عصر حضرت سلیمان علیه السلام می‌فرماید:

﴿ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ ... فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ﴾[1]

شیاطین سحر را به مردم می‌آموختند ... و مردم نیز از آن دو ملک، مطالبی یاد می‌گرفتند که به سبب آن بین زن و شوهر جدایی می‌انداختند.

---

۱. بقره: ۱۰۲.

اما معجزه قابل تعلیم و آموزش نیست و فقط از جانب خدای متعال بوده. و صاحب معجزه بدون این که سابقه آموزش و تعلیم داشته باشد دست به اعجاز می زند و هیچ گونه قید و شرطی برایش نیست و در موارد لزوم هر معجزه‌ای که از او بخواهند انجام می دهد.

حضرت موسی ﷺ وقتی به سوی مصر می رفت در بین راه به نبوت برانگیخته شد و خطاب آمد ای موسی عصایت را بیفکن. چون افکند ناگهان دید به صورت اژدها در آمد، به گونه‌ای که خود حضرت موسی ﷺ وحشت کرد. نیز به حضرت موسی ﷺ خطاب شد که دستت را در گریبان خود فرو بر، هنگامی که خارج می‌شود سفید و درخشنده است (نوری از آن درخشش نموده که چشم را خیره می ساخت.)[1]

باری پیامبر هر چه راکه نیاز مردم باشد معجزه می‌کند، امّا ساحران و شعبده بازان نمی‌توانند هر چه را که مردم طلب می‌کنند، ابراز کنند بلکه هر چه را که یاد گرفتند، انجام می‌دهند و این هم محدودی در اموری است که می توان فرا گرفت.

۳ـ غالب معجزهٔ پیامبران از جنس آن فنی بود که در آن زمان شایع تر بوده و اهل آن زمان ماهر تر بودند تا آن‌که حجت بر آن‌ها تمام‌تر باشد. و معجزات آن‌ها محدود به یک نوع یا دو نوع نبوده، و به قدری مختلف و متنوّع است که نمی توان در میان آن‌ها قدر مشترکی یافت. مثل: انداختن عصا و تبدیل آن به اژدها، دست از گریبان بیرون آوردن و درخشش نوری از آن، عصا به سنگ زدن و چشمه‌های آب جاری شدن، و زدن عصا به دریا و شگفتن آب دریا.

و درباره حضرت عیسی ﷺ هم: از گِل، پرنده می‌ساخت، و در آن می‌دمید و به اذن خداوند حیات می‌یافت. دست بر روی نابینایان و بیماران مبتلا به پیسی می‌کشید

---

۱. قال الله تعالی: ﴿ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ ﴾ (سوره قصص: ۳۱ـ۳۲)

و آن‌ها را شفا می‌داد، مردگان را زنده می‌کرد... این معجزات مختلف که نمی‌توان در میان‌شان قدری جامعه‌ای پیدا کرد.

بر خلاف خوارق عادات غیر معجزه که این چنین نیست.

شیخ صدوق رحمه‌الله از ابی بصیر روایت کرده که گفته است:

«قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: لأيّ علّة أعطى الله عزّ وجلّ أنبيائه و رسله وأعطاكم المعجزة؟

فقال: ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامة الله لايعطيها إلاّ أنبيائه ورسله وحججه، ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب؛[1]

به امام صادق عليه‌السلام گفتم: به چه علّت خداوند عزیز و جلیل به پیغمبران و رسولانش و به شما معجزه عطا کرده است؟

حضرت فرمود: به جهت این که دلیل باشد بر صدق و راستی آورنده معجزه. و معجزه علامت و نشانه‌ای است الهی که خداوند آن را به پیغمبران و رسولان و حجّت‌هایش ارزانی می‌دارد تا به وسیله آن صداقت راستگو از دروغ دروغگو تشخیص داده شود.»

تبعیّت از پیغمبر در اصول و فروع دین

فإذا أيقنت بصدق هذا النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم و اعتقدته، يلزمك أن تتّبعه و تعتقد أنّه صادق في كلّ ما يخبرك به في أصول الدّين و فروعه.

هر گاه (با این برهان و دلیل) به راستگو بودن این پیغمبر صلى‌الله‌عليه‌وآله یقین کردی و معتقد به (نبوّت و رسالت) او شدی، (به حکم عقل) بر تو لازم و واجب می‌شود که از او پیروی و اطاعت کنی و معتقد باشی که او در هر چه به تو خبر می‌دهد، چه اصول دین و چه فروع دین، راستگوست.

---

۱. بحارالانوار ۱۱ / ۷۱.

توحید در ذات و صفات و فعل و عبودیّت[۱]

فممّا ثبت في الدين بالآيات و الأخبار المتواترة هو: أنّه تعالى واحد لا شريك له في ملكه، ولا يجوز عبادة غيره (ولم يستعن في خلق العالم بأحد غيره) و أنّه أحديّ الذات، ليس له أجزاء خارجيّة ولا وهميّة ولا عقليّة، وأنّه أحديّ المعنى، ليس له صفات زائدة، بل صفاته عين ذاته.[۲]

(پس از اثبات خدا و رسول و شرع و اثبات وجوب اطاعت از آن‌ها، می‌گوییم:) از جمله چیزهایی که در دین، با آیات قرآن و احادیث متواتر (یقینی) ثابت شده، این است که خداوند تعالی یکتا و یگانه است؛ شریکی برایش در ملک و سلطنت و فرمانروایی (و ادارهٔ جهان هستی) نیست،[۳] و عبادت و بندگی برای غیر ذات مقدّس او جایز نیست.[۴]

و خداوند در آفرینش عالم از هیچ کس استعانت و یاری نگرفته (و وزیر و مشاوری نداشته است)[۵] و خداوند احدیّ الذات است؛ (یعنی) برای او

---

۱. یعنی: خداوند یگانه است و شریک ندارد ذاتاً و صفاتاً و فعلاً و عبادةً.

۲. قد مرّ جواز الاستدلال بالادلة السمعيّة في المسائل الكلاميّة والاعتقادية فلانعيد.

۳. این اشاره به توحید ذاتی دارد که عبارت است از:

الف ـ خداوند تعالی یکی است و عدیل و نظیر و مثل و مانند ندارد. به عبارت دیگر، او را منحصر بدانی در خداوند واحد یکتا، و شریکی برای او در مرتبهٔ ذات مقدّس او قرار ندهی، و به قلب اعتقاد داشته باشی و به زبان اقرار کنی که خدایی جز ذات مقدس او نیست و نخواهد بود.

ب ـ پروردگار جهان قابل تجزیه و تقسیم نیست، بلکه متعالی از داشتن جزء و کل و عدد و مقدار و زمان و مکان است و به اصطلاح، مجرّد و بسیط من جمیع الجهات است.

۴. این اشاره به توحید در عبادت دارد، یعنی: نباید برای خداوند در عبادت شریکی قرار داد. به عبارت دیگر، عبادت و بندگی مختص خداوند تعالی است و تنها او معبود است و غیر او سزاوار پرستش و عبودیت نیست.

۵. این اشاره به توحید در فعل است و توحید در افعال: یعنی: خداوند در فعل خودش، مستقل و بی‌نیاز است و غیر خدا به او محتاج می‌باشند، و برای او در افعالش از قبیل خالقیت و رازقیت و احیا و اماته و عطا و منع و غیره شریکی نمی‌باشد و به قدرت کامل خود می‌آفریند و روزی می‌دهد و حیات می‌بخشد و می‌میراند و زنده

←

اجزای خارجی[۱] (مانند ترکیب جسم از ماده و صورت) و اجزای عقلی (مثل مرکب بودن انسان از جنس و فصل که حیوانیت و ناطقیت باشد) و اجزای وهمی (و خیالی) نیست (و محال است که جزء داشته باشد)[۲] و خداوند احدی المعنی ، یعنی احدیّ الصفات است (یعنی) برای او صفاتی زائد بر ذات نیست (به این‌که ذاتی باشد و صفاتی که غیر ذاتش باشد) بلکه صفات (ثبوتی ذاتی مثل : علم و قدرت و حیات) او عین ذات اوست .[۳]

← می‌کند و در هیچ کاری احتیاج به معین و کمک کننده‌ای ندارد . و بهتر است آن را توحید در خالقیت بنامیم . و توحید در افعال که عرفا و فلاسفه معتقدند ، بطلانش از مسلّمات و ضروریّات است .

۱. جزء خارجی ؛ آن است که داخل در ماهیّت شیء باشد ، و وجودش در خارج متمیّز و جدا باشد از وجود کلّ ، مثل دست و پا و چشم و گوش از برای انسان ، و سرکه و عسل برای سکنجبین ، و این چنین جزئی بر کل محمول نمی‌شود ، و نمی‌توان گفت که انسان دست اوست یا چشم اوست ، یا سکنجبین عسل است یا سرکه است .
و جزء ذهنی ؛ آن است که داخل در ماهیّت شیء باشد ، لکن وجودش از وجود کل ممتاز نباشد ، بلکه متّحد باشد در خارج با کل ، ولکن عقل تحلیل نماید آن را به این دو جزء ، مثل حیوان و ناطق نسبت به انسان ، که هر دو در وجود خارجی با انسان متّحدند ، امّا عقل ماهیّت انسان را بعد از تعقّل به این دو جزء تحلیل می‌دهد ، و این چنین جزئی محمول می‌شود بر کل ، و لهذا می‌توان گفت : انسان حیوان است ، و انسان ناطق است ، و به دلائل عقلی و نقلی ثابت گردیده که این هر دو قسم جزء در باب خدا محال است ، و تعدّد واجب الوجود لازم می‌آید ، و آن ممتنع است . (عین الحیات ۱ / ۱۰۷)

۲. این نیز اشاره به توحید در ذات دارد .

۳. این اشاره به توحید در صفات است . و توحید در صفات : یعنی : خداوند در صفات خود یکتاست و صفات ثبوتی ذاتی او مانند : علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و ازلی و ابدی و امثال آن ، عین ذات اوست ، نه زاید بر ذات او ، و صفات زاید بر ذات وجود ندارد . البته صفات ذاتی پروردگار از نظر مفهوم متعددند ولی از نظر خارج و مصداق یکی اند و عین ذات مقدس الهی اند .
علامه مجلسی در عین الحیات در این باره فرموده است : اعتقاد باید داشت که خدا را صفات زاید بر ذات نیست . چنان‌چه ممکنات صفتی دارند و ذاتی و به آن صفت متصف می‌شود ذات ایشان ، مثلاً : زید ذاتی دارد و علمی جدا از ذات دارد که به آن علم متصف می‌شود و به سبب آنْ او را عالم می‌گویند ؛ هم چنین قادر است به قدرتی که خدا در او ایجاد کرده و هم چنین سایر صفات . خداوند عالمیان صفات مقدّس او عین ذات ، و اصل ذات قائم مقام جمیع صفات است . چنان‌چه ما چیزها را به علم می‌دانیم ، او به اصل ذات می‌داند . ما کارها را به قدرت می‌کنیم ، او به اصل ذات می‌کند ، و موجود بودن ما به وجودی است زاید بر ذات ، امّا وجود او عین ذات

←

فائدهٔ اوّل: توحید در ذات، نفی شریک است نه نفی موجودیت غیر

عرفا و فلاسفه می‌گویند: وحدت خداوند، وحدت صرفه و غیر محدود و غیر متناهی و بالذّات است و با سلب وجود اشیا از او، وجود او محدود می‌شود. وحدت صرفه یعنی هیچ غیری از او مسلوب نیست، اگر چه او هیچ یک از آن اغیار نیست.

به عبارت دیگر، بنا بر قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بواحد منها» گفته می‌شود که: وجود هیچ شیئی از حقّ تعالی مسلوب نیست و هیچ شیئی غیر حقّ نیست. و او بر همه چیز احاطه وجودی دارد، واحد است در عین این‌که او هیچ یک از اشیا نیست.

همه او هستند و غیر او نیستند. و او غیر هر یک از آن‌هاست.

(اگر حدّ و حدود اشیا و تطوّر و تشؤون آن‌ها را در نظر بگیرید، با حفظ تعیّن و تطوّر، اشیا او نیستند، ولی اشیا منهای تطوّر و تعیّنشان او می‌باشند).

آن‌ها می‌گویند: اگر چنین نگوییم، وحدت حقّ تعالی وحدت عددی می‌شود. از نظر آن‌ها هر واحدی که موصوف شود به این‌که خودش، خودش می‌باشد، و غیر او، او نمی‌باشد و از او مسلوب می‌باشد، وحدت آنْ وحدت عددی است. این معنا همان وحدت شخصی وجود و اعتباری و غیر حقیقی بودن متعیِّنات است.

باری، فلسفه و عرفان گویند: وحدت عددی به این معناست که شیء محدود باشد. و واحد غیر عددی به این معناست که شیء نامحدود و نامتناهی باشد. لذا وحدت خداوند را غیر عددی به این معنا می‌دانند که ذات او نامتناهی و نامحدود

← است و به اصل موجود است و لهذا عدم او ممتنع است. و اگر صفات زاید داشته باشد در کمالش محتاج به غیر خواهد بود و آن صفاتش نیز واجب الوجود قدیم خواهند بود...(عین الحیات: ۱/۱۰۸، اصل پنجم در تحقیق معنی فرد است). سپس روایات متعددی بر این ادعایشان ذکر کرده‌اند.

برای توضیح اقسام چهارگانه توحید و دلایل آن‌ها به شرح مفصّل ما بر اعتقادات رجوع نمایید.

تذکر: در بخش خاتمه، در فایده دهم این کتاب، به تفصیل بیان می‌کنیم که قائلین به عدم زیادتی صفات، چهار مسلک دارند.

است و نامتناهی بودنِ ذات خدای تعالی جایی برای غیر او باقی نگذاشته و وجود او به جهت فراگیری و سعهٔ وجودی ذاتاً قابل تعدّد نیست.

و می‌گویند: چون ذات خداوند تعالی هستی نامتناهی و نامحدود است، پس فرض وجود برای هیچ چیز دیگر در جنب هستی نامتناهی او امکان ندارد وگرنه، او محدود می‌گردد.

خلاصه، این همان وحدت شخصی وجود و «لیس في الدّار غیره دیّار» است که اهل کشف و شهود و عرفای از فلاسفه به او رسیده‌اند و راویان حدیث و فقها و اجلّهٔ علمای شیعه آن را نیافته‌اند.

به بیان دیگر، فلاسفه می‌گویند: تلقّی و دریافت همه از توحید، وحدت عددی است. وحدت عددی هم مستلزم محدودیت و مقهوریت خداوند است؛ زیرا واحدی که وحدتش عددی باشد جز به تمیّز آن واحد از غیر خود و سلب آن‌ها از او، تشخّص و تعیّن نمی‌یابد.

و می‌گویند: توحید ذاتی و وحدت ذاتی به غیر متناهی بودن ذات اوست و غیر متناهی واحد است و در مقابل آن تعدّدی نیست. زیرا غیری که در مقابل آن قرار می‌گیرد، از دو صورت بیرون نیست:

۱. آن غیر، نامتناهیِ دیگری است که در این صورت، مستلزم کثرت و تناهی و محدودیّت هر دو غیر متناهی می‌گردد و موجب وحدت یا کثرت عددی است.

۲. آن غیر، اشیای دیگر می‌باشند که همه متناهی هستند که در این صورت، غیر متناهی به آن‌ها محدود و متمیّز نمی‌شود و غیر متناهی احاطه وجودی به آن‌ها دارد؛ چون غیر متناهی بینونت عزلی با آن‌ها ندارد و تعدّدی که در دو مباین حقیقی و عزلی و منقطع از هم است، بین آن‌ها نیست.[۱]

---

۱. رجوع شود به بخش خاتمه، فائدهٔ هشتم که (مقصود از بینونت عزلی چیست؟) در حدیث وارد شده: «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة.»

باری، در بیان ربط این اشیای متناهی با غیر متناهی تعبیرات مختلفی دارند مانند این‌که آن‌ها را تعیّنات و جلوه و شؤون و ظهور و تجلّی و اشراق غیر متناهی گویند و غیر متناهی را حقیقتی فراگیر می‌دانند که همهٔ آن‌ها را در بر گرفته و به وجودش محیط بر آن‌هاست.

جواب از این ادّعا این است که: اوّلاً: آن‌چه از قرآن و سنّت به صراحت فهمیده می‌شود و تمام انبیا هم به آن دعوت کرده‌اند، بینونت خالق و مخلوق، و واقعیّت و حقیقت داشتن و وجود خارجی داشتن و خارجیّت وجود مخلوقات است، و این‌که خالق و رازق و اِله غیر از مخلوق و مرزوق و مألوه می‌باشند. و کلمهٔ طیّبهٔ «لا إله إلاّ الله» هم نفی الوهیّت همه چیز، غیر خدای تعالیٰ می‌کند. همه، غیر او هستند و او هم غیر همه است، چنان‌که همه هم غیر هم می‌باشند و بر دیگری صادق نیستند.

این توحیدی است که انبیا و اوصیا آن را تبلیغ کردند، گر چه جمعی از خودباختگان و شیفتگان فرهنگ بیگانه و وارداتی یونانْ آن را توحید عددی بنامند.[۱]

در توحید قرآن و حدیث، اثبات غیر الله به عنوان مخلوق و مرزوق و فقیر و جاهل و عاجز و مملوک و... می‌باشد و از توحید ذات و صفات، نفی ذوات سایر مخلوقات استفاده نمی‌شود.

از آیاتی مثل: ﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[۲] هم توحید خدا و وحدانیّت او در فاطریّت و خالقیت آسمان و زمین ثابت می‌شود و هم آسمان‌ها و زمین، وجود و تحقّق شان ثابت می‌گردد. هیچ کس از این آیه، این معنا را نمی‌فهمد که، آسمان‌ها و زمین از خداوند مسلوب نیست و خداوند از این‌ها مسلوب می‌باشد.

---

۱. خداوند سبحان در قرآن کریم به افضل انبیا رسول‌خدا ﷺ خطاب می‌فرماید: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ و می‌فرماید: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ ﴾، ولی مدّعیان عرفان می‌گویند: توحید عوام «لا إله إلاّ الله» و توحید خواصّ «لا موجود إلاّ الله» است. آیا توحیدی که خدا و ملائکه به آن شهادت می‌دهند توحید عوام است؟ جای بسی گستاخی و بی‌ادبی است که انسان کلمهٔ طیّبهٔ لا إله إلاّ الله را که کلامی از آن سنگین‌تر و عظیم‌تر در میزان اعمال نیست، کوچک شمارد و آن را توحید عامی بگوید و خیالات ساختگی خود را توحید انبیا و اوصیا بداند!

۲. ابراهیم: ۱۰.

«لا إله إلاّ الله» معنایش این است که: إله جسم نیست، جاهل نیست، محتاج نیست، الله واحد بالذّات است. و آنچه را شما «إله» می‌دانید همهٔ آن‌ها دارای صفات نقص از جمله: عجز، جهل و احتیاج می‌باشند. و این معنا وحدت عددی نیست.

و بر فرض این که شما آن را وحدت عددی بگویید، اشکالی ندارد و امری درست و صحیح است.[۱]

خلاصه این که: «لا إله إلاّ الله» نفی تعدّد خدا و حصر آن در خدای واحد است هر چند این معنا نزد فلاسفه وحدت عددی باشد. نفی الألوهیّة عمّن لا یستحقّ الألوهیّة و اثبات آن برای من یستحقّها است. نفی الوهیّت سنگ و چوب و اثبات الوهیّت الله است.[۲] و این معنا صحیح و مطابق با برهان است.

معنایی که آن‌ها از خالق و مخلوق بیان کرده اند، بینونت حقیقی بین خدا و خلق نیست، بلکه یک بینونت اعتباری و غیر ذاتی است، و همان وحدت وجود و احاطهٔ

---

۱. مخفی نماند که وحدت عددی‌ای که این گروه آن را نفی می‌نمایند، غیر از آن وحدت عددی است که در احادیث شریف اهل بیت علیهم السلام نفی شده است مانند این حدیث: «إنّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد» (توحید: ۸۳، بحار الانوار: ۳/۲۰۶)، یا «الله واحدي المعنی و الانسان واحد ثنوي المعنی» (بحار الانوار: ۳/۳۰۴)، یا «هو واحد لا واحد غیره» (کافي: ۱/۱۱۸، بحار الانوار: ۴/۱۷۳) و امثال این‌ها. زیرا این وحدت عددی منفی دو معنی دارد: یکی این که خداوند واحد است و مرکّب از دو شی نیست و ابعاض و ابعاد و اجزا ندارد. و دیگر این که در ذات خود متفرّد است و همتا ندارد که بتوان او را با همتا یا همتایانش به شمار در آورد مثل: یک فرد انسان یا حیوان یا هر چیز کوچک و بزرگ که تعدد و تکثر دارد، آنها بشمار می‌آیند یک و دو و سه و چهار، و هر کدام را می‌شود در شمار یک، قرار داد.

خدا واحدی است که دو و دوّمی ندارد و بالعدد نیست یعنی: از مثل او عدد دیگر نیست، و مثل فرد انسان نیست که در عدد یک، شمرده می‌شود، و دوم و سوم.. دارد، زید و عمر و این نبات و آن حجر همه فرد و افراد دیگر دارند، ولی خداوند فرد دیگر ندارد تا یکی از افراد باشد، این وحدت عددی در لسان روایات منفی است و ممتنع المثل و الشریک است، در عین حال این که می‌گوئیم وحدت عددی به معنایی که این فرقه می‌گویند منفی نیست، معنایش لزوم وجود غیر با او نیست بلکه معنایش امکان وجود غیر با او، و عدم انثلام وحدت او به غیر او است. (این کلام افادات بعضی از مدقّقین از اعاظم است)

۲. نه نفی وجود عمّن لا یستحقّ الألوهیّة و اثبات وجود برای من یستحقّها.

وجودی خداوند بر اشیا است که توجیه صحیحی ندارد. از آیات قرآن هم مثل: ﴿ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً ... ﴾[1] آسمان‌های حقیقی و واقعیِ موجود، فهمیده می‌شود که با خالق خود بینونت دارند.

ثانیاً: قابلیّت اتّصاف به صفت متناهی و نامتناهی مانند ملکه و عدم ملکه از شئون اشیایی است که دارای اجزا و مقادیر می‌باشند و این صفات ویژه و مخصوص اشیای مقداری است.

بنا بر این، خداوند به هیچ یک از دو وصف متناهی و نامتناهی متّصف نمی‌شود، و وحدت و یگانگی ذات خداوند به معنای نامتناهی بودن او و فراگیری و شمول ذات او نسبت به همه چیز ـ که همان اعتقاد به وحدت وجود می‌باشد ـ باطل و غلط است.

مسألهٔ غیر متناهی بودن خداوند به صورتی که وجودش در برگیرنده کائناتِ متناهی و محیط بر آن‌ها گردد با توحید صحیح سازگار نیست. اتّصاف ذات حقّ تعالی به غیر متناهی به نحوی که محیط بر همه کس و همه چیز باشد و همه کس و همه چیز را فراگیرد و با آن‌ها بینونت حقیقی نداشته باشد، مخالف با ظاهر صدها و هزارها آیه و حدیث و دعا، بلکه مخالف با حکم قطعی عقلی است.[2]

---

۱. الملك: ۳.

۲. خلاصه این‌که: فلاسفه استدلال کردند بر این‌که وحدت حق تعالی عددی نیست به این که: خداوند غیر متناهی است. و همچنین در مسئله وحدت وجود استدلال شان این است که: خداوند غیر متناهی است، یعنی: به وجودش محیط و فراگیر کائنات است.

دلیل بر بطلان این مطلب ـ علاوه بر عقل و وجدان و آیات و اخبار متواتره‌ای که دلالت بر بینونت خداوند با خلقش دارند ـ اخباری است که به این بیان است: «كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم» بینونت کائن قدیم از کائن حادث و موجود غیر مسبوق به عدم از مسبوق به عدم، و بینونت عزلی آن‌ها فهمیده می‌شود. و «بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، و بتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له، و بمضادّته بين الأشياء عرف أن لا ضدّ له، و بمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له» دلالت بر بینونت ذاتی حقّ تعالی با سایر کائنات می‌کند. خلاصه: توصیف خداوند به غیر متناهی (و من هو محیط بوجوده علی ما سواه) با آیات و اخبار و عقل سازگاری ندارد.

فائدهٔ دوّم: مفاد لیس کمثله شیء، نفی مثل است نه نفی غیر

طبق نصوص قرآن و اخبار قطعی، هیچ‌یک از مخلوقاتْ مثل و شبیه خداوند سبحان نیست. توحید، نفی شریک و کفو و همتا برای خداوند است. نیز اثبات غیر خدا و عقیده به تحقّق و موجودیت غیر او، مستلزم اثبات کفو و همتا و شریک برای او نیست.

و اشیا از او ـ مثل امواج از دریا، نور از شمس ـ ولادت و وجود نیافته‌اند. او خالق همه چیز است، و همه مخلوق او هستند.

توحیدی که باید به آن اعتقاد داشت مفاد ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ است، نه مفاد «لیس شيء غیره» و «لا شيء غیره» چنان‌که فلاسفه و عرفا می‌پندارند. و آیهٔ: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ علاوه بر این که دلالت دارد بر نفی چیزی مثل او، دلالت هم دارد بر وجود شیئی که مثل او نیست. اگر توحید مفادش «لا شیء غیره» و «لیس شیء غیره» و «لیس في الدّار غیره دیّار» باشد، تعبیر آوردن از آن به ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ درست نیست؛ بلکه باید مثل همان تعبیر صریح «لیس شيء غیره» این معنا ادا شود.

آیهٔ: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ هم بر نفی شیئی مثل خداوند دلالت دارد و هم بر اثبات شیئی که مثل او نیست؛ یعنی از آیه استفاده می‌شود که «آنچه غیر او وجود دارد، مثل او نیست» نه این که، غیری که وجود ندارد مثل خدا نیست.

حاصل آن که: جمله‌های: «لیس کمثله شيء» و «لا شيء مثله» و «لا شریک له» همه بالمطابقه دلالت بر توحید و نفی شریک و شبیه دارند. امّا جمله‌های: «لیس شيء غیره» و «لیس في الدّار غیره دیّار» بالمطابقة دلالت بر نفی غیر دارند و بالإلتزام و از باب سالبه به انتفای موضوع، نفی شریک و نفی مثل از آن استفاده می‌شود.

خلاصه آن که: اگر توحید نفی غیر باشد تعبیر از آن به جمله‌ای که ظاهر در نفی مثل و نفی شریک است، درست نیست و خلاف فصاحت و بلاغت است.[1]

---

۱. تذکّر: ما در بعضی از این دو فائدهٔ مهمّ از افادات برخی از اعاظم استفاده نمودیم.

خداوند ازلی و ابدی است

و أنّه أزليّ لا انتهاء لوجوده في جانب الأزل، أبديّ يمتنع الفناء عليه أزلاً و أبداً.

خداوند ازلی است و برای ذات مقدسش در جانب قبل و ازل، انتهایی (یعنی اوّل و ابتدایی) نیست (به عبارت دیگر، عدم و فنای سابق بر او، ممتنع است و از برای وجود مقدّس او ابتدایی نخواهد بود و همیشه او بوده است. نیز) خداوند ابدی است (یعنی از برای وجود او در طرف بعد هم، آخر و پایان و انتهایی نیست و همیشه خواهد بود و عدم و فنای لاحق بر او، محال است. سرمدی است یعنی) فنا و نابودی بر او در ازل (گذشته) و ابد (آینده) ممتنع است.
(به عبارت دیگر؛ سرمدی آن است که وجود او ابتدایی و انتهایی ندارد و عدم سابق و لاحق بر او محال است بر خلاف مخلوقات که این چنین نیستند.)

فائده

علامهٔ مجلسی ﷺ در عین الحیات[1] می‌فرماید:

آن‌که حق تعالی باقی است، و فنا و عدم بر او محال است، و بقای او غایتی ندارد، و بیان این معنی سابقاً ذکر شد.

و کسی توهّم نکند که چون بهشت و جهنّم و اهل هر دو همیشه باقی خواهند بود، پس این صفت به خدا اختصاص ندارد؛ زیرا که:

[اولاً] بقای الهی به ذات خود است، و بقای ایشان به غیر.

و [ثانیاً] بقای الهی بر یک صفت و حالت است و هیچ تغییر در او نیست، و بقای دیگران با انواع تغیّرات و تبدّلات [همراه] است، چنانچه منقول است که: عبدالله بن ابی یعفور از حضرت صادق ﷺ پرسید از تفسیر این آیه: ﴿ **هُوَ الْأَوَّلُ**

---

۱. عین الحیات، اصل ششم در بقای حق تعالی ۱/ ۱۱۲، تحقیق رجائی.

﴿وَالْآخِرُ﴾[1] [و] گفت که: «اوّل» را دانستم؛ بیان معنی «آخر» بفرما. حضرت فرمود: هیچ چیز نیست مگر این‌که کهنه می‌شود و متغیّر می‌گردد و یک نحو زوالی در او راه می‌یابد و از رنگی به رنگی متغیّر می‌شود و از هیئتی به هیئتی می‌گردد و از صفتی به صفتی انتقال می‌نماید و نقصان و زیادی بر آن طاری می‌شود، مگر خداوند عالم که همیشه واحد و یگانه بوده و بر یک حال بوده و «اوّل» است پیش از همهٔ اشیا، و «آخر» است و همیشه خواهد بود، و [چون خداوند، تغیّر و دگرگونی ندارد] صفات و نام‌های مختلف [به اعتبار تغیّرهای مختلف] بر او وارد نمی‌شود، چنانچه بر دیگران می‌شود مثل آدمی که یک مرتبه خاک است و یک مرتبه گوشت و خون است و یک مرتبه استخوان پوسیده است، و مانند خرما که یک مرتبه غوره[2] است، و یک مرتبه تمر است. پس اسما و صفات بر این‌ها متبدّل می‌شود، و خدا بر خلاف این‌هاست.[3]

حقیر گوید: روایات به این مضمون متواتر است.

خداوند زمان و مکان ندارد

و أنّه ليس بجسم و لا جسمانيّ، [و لا زمانيّ] و لا مكانيّ.

و خداوند جسم (یعنی چیزی که دارای طول و عرض و عمق باشد) و جسمانی (یعنی محتاج به جسم، مانند اعراض عارضه بر جسم و صورت حالّهٔ بر جسم) نیست، و زمانی و مکانی نمی‌باشد (یعنی محتاج به زمان و مکان نیست، بلکه خالق زمان و مکان و جسم و جسمانی است).

فائده اول: خداوند فراتر از زمان و مکان است

شکی نیست که خداوند عالم، متعالی و فراتر از زمان و مکان و از اتّصاف به آن دو

---

۱. سورهٔ حدید: ۳.

۲. غوره: هر میوه نارس، ....

۳. اصول کافی ۱ / ۱۱۵ حدیث ۵.

است. تمام موجودات حتی خود زمانْ حدوث حقیقی دارند؛ یعنی دارای ابتدا بوده و مسبوق به عدم می‌باشند،[۱] و خداوند تعالی خالق زمان و مکان است چنان‌که اخبار بسیار و متواتری بر این مطلب دلالت دارد.[۲] متکلّمان امامیه هم در کتاب‌هایشان به این مطلب تصریح کرده‌اند.[۳]

از امام کاظم علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«إنّ الله تعالى كان لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان...؛[۴]

همانا خداوند تبارک و تعالی همواره بدون زمان و مکان بوده و الآن هم چنین است.»

نیز از آن حضرت علیه السلام نقل شد که فرمود:

«إنّ الله لا يوصف بمكان و لا يجري عليه زمان»؛[۵]

«خداوند متصف به بودن در مکانی نمی‌شود و زمان بر او جاری نمی‌شود.»

در اخبار بسیاری وارد شده که ائمّه علیهم السلام فرموده‌اند: «**والله لا يوصف بخلقه**؛[۶] خداوند متصف به صفات خلقش نمی‌شود.»

---

۱. من الواضح أنّه تعالى منزّه عن الزمان والزمانيات؛ لأنّ الزمان حقيقة مقدارية عددية، وكلّ مقدار متناه حادث معلول مخلوق. فكما أنه تعالى منزّه عن المكان والمكانيات فكذلك منزّه عن الزمان والزمانيات، وليس نسبة الزمان إليه تعالى إلاّ كنسبة المكان والمكانيات إليه؛ لأنّ الزمان كغيره من المقادير من الحوادث المخلوقة المنفية عنه تعالى.

فما يستشم منه خلاف ذلك يحمل على ضيق العبارة؛ إذ أنّ اللغويين لا يفهمون التجرّد من الزمان، وقد وضعوا الألفاظ للمعاني المتعارفة بينهم لتفهيم عامة الناس. فإنّ تصوّر التجرّد عن الزمان صعب جدّاً و لا يعرف إلاّ بالدليل العقلي. (كتاب وجود العالم بعد العدم: ۱۳۶.)

۲. ن.ک: بحار الانوار ۳/ ۳۰۹ باب ۱۴ نفي الزمان والمكان والحركة والانتقال عنه تعالى.

۳. از باب نمونه ن.ک: علاّمه حلّی، شرح التجريد: ۲۹۳ فی أنه تعالی ليس بمتحيّز و ۲۹۴ فی نفی الجهة عنه تعالی؛ ابن ميثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الكلام: ۷۰، البحث الرابع أنه تعالی ليس فی مكان.

۴. التوحيد: ۱۷۹ حديث ۱۲؛ بحار الأنوار ۳/ ۳۲۸ حديث ۲۷ و ۵۴/ ۲۸۴.

۵. التوحيد: ۱۷۵ حديث ۵، علل الشرايع: ۱۳۲ حديث ۲، بحار الأنوار ۳/ ۳۱۵.

۶. الكافي ۱/ ۹۴ حديث ۹، التوحيد: ۳۱۰ حديث ۱، بحارالأنوار ۳/ ۳۳۲ حديث ۳۶.

از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

«ما اختلف علیه دهر فیختلف منه الحال»؛[۱]

«دهر و روزگار بر او نمی‌گذرد تا دچار دگرگونی و تغییر شود.»

نیز از آن حضرت علیه السلام نقل شده که فرمود:

«إن قیل «کان» فعلی تأویل أزلیّة الوجود، وإن قیل «لم‌یزل» فعلی تأویل نفی العدم».[۲]

اگر گفته شود که خداوند «بود» مقصود ازلیت وجود اوست (نه بودنِ در زمان گذشته که از فعل «بود» استفاده می‌شود) و اگر گفته شود که خداوند «پیوسته و همیشه هست» مقصود نفی کردن عدم و نیستی از اوست (نه بودنِ در همه زمان‌ها و در همیشهٔ زمان).

هم‌چنین از آن حضرت نقل شده که فرمود:

«لا یزال وحدانیاً أزلیاً قبل بدو الدهور وبعد صرف الأمور»؛[۳]

«همواره، قبل از شروع روزگار و بعد از گردش امور، خداوند ازلی و یگانه و یکتا بود.»

از حضرت رضا علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

«لا تصحبه الأوقات و لا تضمنه الأماکن... سبق الأوقات کونه والعدم وجوده والابتداء ازله»؛[۴]

---

۱. التوحید: ۴۹، نهج البلاغة: ۱۲۴ خطبة ۹۱، بحار الأنوار ۲۷۴/۴ حدیث ۱۶.

۲. الکافي ۱۸/۸ حدیث ۴، التوحید: ۷۳، بحار الأنوار ۴/ ۲۲۱ حدیث ۱.

بیان: وحیث لا أوّل لأوّلیته، ولا ابتداء لأزلیّته، إن قیل: کان لم یرد به الکون الزماني الملازم للحدوث، بل أرید به محض الثبوت المنسلخ عن الزمان، فعلی تأویل یطلق علیه کان ویؤول إلی إرادة الوجود الأزلي، وکذلك إن قیل: لم یزل مریداً للقدم، فهو مؤوّل إلی نفی العدم؛ أی لم یکن معدوماً لا إثبات أوّلیته لأزلیّته کما أفید.

۳. التوحید: ۴۳، بحار الأنوار ۲۷۱/۴ و ۲۸۵/۵۴.

۴. توحید: ۳۷، بحار الانوار ۴/ ۲۲۹.

«زمان‌ها با خداوند مصاحبت و همراهی ندارند و مکان‌ها او را در بر نمی‌گیرند ... و وجود او بر زمان‌ها و بر نیستی سبقت گرفته (پیش از آن‌که زمان به تبع خلقت پدید آید، او بوده، و چون خداوند زمانی نیست هیچ گاه نیستی نداشته است.) و ازلیت او بر ابتدا و آغاز پیشی جسته است. (چون زمانی نیست و ازلی است، ابتدایی نداشته است.)

خداوند با زمان و مکان و هیچ چیز دیگری اقتران و معیّت و همراهی ندارد؛ زیرا لازمهٔ اقتران و معیّت چیزی با خداوند، مخلوقیت و حدوث و تجزّی و زمانی و مکانی بودن خداست، چنان‌که از امام رضا عليه السلام نقل شده که فرمود:

«و شهادة الاقتران بالحدوث وشهادة الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدوث»؛[1]

«اقتران، گواه حدوث می‌باشد، و حدوث، گواه ازلی نبودن است.»

هم‌چنین فرموده است:

«بمقارنته بين الأمور عرف أن لا قرين له»؛[2]

«با مقارنتی که بین اشیا قرار داده است، دانسته می‌شود که خداوند قرینی ندارد.»

از امیرالمؤمنین عليه السلام نقل شده که فرمودند:

«من قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه ومن جزّأه فقد جهله»؛[3]

«هر کس او را مقارن داند، پس به دوگانگی او قائل شده و هر کس او را دو بداند، او را دارای اجزا دانسته و هر کس برای او اجزا قائل شود، جاهل به اوست.»

---

۱. عیون اخبار الرضا عليه السلام ۱ / ۱۲۴.

۲. توحید: ۳۷؛ بحار الانوار ۴ / ۲۲۹.

۳. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱.

از حضرت رضا علیه‌السلام روایت شده که فرمود:

«و لا تصحبه الاوقات»؛[1]

«زمان‌ها با خداوند مصاحبت و همراهی ندارند.»

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شد که فرمود:

«و ما اختلف علیه دهر فیختلف منه الحال»؛

«روزگار و زمان‌ها بر او نمی‌گذرد تا حال او مختلف شود و تغییر نماید.»

پس نفس تقارن و معیّت و همراهی، مساوی با مخلوقیت و حدوث و عددی و مقداری بودن است. و حق تعالی قبل از اشیا و هم زمان با اشیا و پس از این اشیا نیست «إن قیل «کان» فعلی تأویل أزلیّة الوجود، وإن قیل «لم یزل» فعلی تأویل نفی العدم»[2] و با زمان و غیر آن از مخلوقات خود، معیّت و تقارن ندارد؛ بلکه او فراتر و متعالی از زمان و مکان است. اعتقاد به همراهی خداوند با زمان اشتباهی است که از عدم توجه به فراتر بودن و برتری او از زمان و مکان و از نگریستن به او با عینک زمان و مکان ناشی شده است.

این که می‌گوییم «خدای تعالی قدیم است و ازلی و ابدی و سرمدی است» مقصود بیان وجوب وجود او و ابتدا و انتها نداشتن اوست، نه همراه بودن زمان با او و محصور بودن در چارچوب زمان. این تعابیر از ناچاری و نداشتن لفظی عاری از زمان است و الاّ چگونه او را مصاحب و مقارن با زمان بدانیم در حالی که زمان مخلوق اوست.

از امام رضا علیه‌السلام وارد شده که فرمود:

«و کیف یجری علیه ما هو أجراه و یعود فیه ما هو أبداه و یحدث فیه ما

---

۱. التوحید: ۳۷، ۳۰۸، عیون الأخبار ۱ / ۱۵۱، نهج البلاغة: ۲۷۲ خطبة ۱۸۶، الأمالي للمفید: ۲۵۶، الأمالي للطوسي: ۲۳، تحف العقول: ۶۳، الاحتجاج: ۳۹۹، أعلام الدین: ۵۹، ۷۰، بحار الأنوار ۴/۲۲۹ و ۳۰۵ و ۵۴ / ۳۰، ۲۸۵ و ۷۴ / ۳۱۳.

۲. معنایش گذشت.

هو أحدثه إذاً لتفاوتت ذاته ولتجزّأ كنهه ولامتنع من الأزل معناه؛[1]

چگونه بر خداوند صادق باشد چیزهایی [از صفات و ویژگی‌های خلق] که خودش آن‌ها را در مورد خلقش مقرّر داشته، و به او باز گردد آنچه خودش آن را ایجاد کرده، و در او حادث شود آنچه خودش آن را احداث نموده است، در آن حال که صفات و ویژگی‌های مخلوق بر او صدق کند، ذاتش دارای دگرگونی و تفاوت و چندگانگی و حقیقتش دارای اجزای متفاوت می‌گردد و ازلیت وجود او ممتنع و محال شود.»

به آنچه ذکر شد (که خداوند با زمان و غیر زمان از مخلوقات همراهی و مصاحبت ندارد) ظاهر می‌شود که ادعای فلاسفه بر فراتری و تعالی خداوند از زمان و مکان، با التزامشان به معیّت و تقارن حق تعالی با معلول اول و ازلیّت آن دو[2] تناقضی بیّن و آشکار است، و اینْ مستلزم مخلوقیت و معلولیت و زمانی و مکانی بودن خداوند است.

علاوه بر آن، التزام به وحدت وجود و الوهیت کلّ معبود و انکار غیر خدا از موجودات عالم، حقیقت باری تعالی را در پهنهٔ زمان و مکان گسترانیدن است و با این اعتقاد، وجهی برای این ادعایشان (فراتری خداوند از زمان و مکان) باقی نمی‌ماند.

فائدهٔ دوّم: خداوند لا مکان است

همان طور که نمی‌توان گفت که خداوند در یک جزء از اجزای جهان حلول کرده و محدود و محبوس شده و در گوشه‌ای از گوشه‌های جهان آفرینش جایی برای خود باز کرده و مانند یکی از ساخته‌های خود شده است، هم‌چنین نمی‌توان گفت او در تمام اجزای جهان حلول کرده و در همهٔ گوشه‌ها و مکان‌ها، مکان گرفته است و در همه جا، جا و مکان دارد، هر چند مکان داشتن او در همه جا با مکان داشتن اشیای

---

۱. التوحید: ۴۰.

۲. مضافاً به این که ادلهٔ حدوث عالم، و حدوث اراده، و اختیار خداوند، و بطلان عقول مجرّده و بطلان صدور و ترشح از ذات حق تعالی و... تقارن و معیّت خالق با مخلوق را ردّ کرده و ازلیت مخلوق را باطل می‌کند.

دیگر در این مکان‌ها مانعة الجمع نباشد و مزاحمتی نداشته باشد؛ زیرا این مطلب با لا مکانی او منافات دارد و در این صورت، تنها فرق خداوند با مکانی‌های دیگر این خواهد بود که خداوند در همه جا مکان دارد و مکانی‌های دیگر در همان مکان جزئی خود مکان گرفته‌اند. به هر حال، عالَم و مکان که مخلوق اوست مکان او می‌شود، و اینْ مستلزم قدم عالم است. علاوه بر آن، اگر او در همه جا به نحوی جا و مکان دارد، پیش از همه جا و مکان، در کجا جا و مکان داشته است!

باری، او لامکان و لازمان است و منزّه از مکان و زمان است؛ اما در کلّ این جهان هم مکان نگرفته است.

بلی عرفان مصطلح گوید: سامری اشتباهش در این بود که خداوند را ـ العیاذ بالله ـ در گوساله منحصر کرده بود، و اگر او را در همه اشیا می‌دانست صحیح بود؛ چون خداوند بیرون از اشیا نیست و در همه هست و عبادت بت و گوساله و شجر و حجر عبادت خداست.

همان‌گونه که یک فرد مثل گوسالهٔ سامری یا ملائکه یا بت، مظهر و مجلای او نیست، کلّ عالم نیز مظهر و محبس و مجلای او نیستند. همه، ساخته‌های او و مخلوق او هستند. نه حلول و اتّحاد است نه معانی نزدیک به آن، مثل تجلّی ذاتی و ظهور و همه خدایی. و اشکال بر سامری و مسیحی‌ها، اشکال به حبس حق در یک شیء خاص یا سه شیء نیست، بلکه اشکال به اصل مطلب و حلول و اتحاد و معانی مشابه و نزدیک به آن است، چه آن را در فردی منحصر و محبوس کنند یا همه را مظهر آن بدانند.[۱]

---

۱. ابن عربی در کتاب فصوص الحکم گوید: نصاری خطا نموده‌اند؛ چون گفته‌اند: «خدا، مسیح فرزند مریم است» ولی نگفته‌اند: خدا، همهٔ عالم می‌باشد. در نتیجه اگر چنین بگویند، خطا و عیب به یکباره برداشته خواهد شد. (شرح قیصری بر فصوص: ۳۲۵)

در تنزیه المعبود: ۱۰۲ آمده است: و صرّح بأنّ النّصاری إنّما أخطأوا حیث قالوا: إنّ الله هو المسیح بن مریم ولم

←

خداوند حیّ است

و أنّه حيّ بلا حياة زائدة و لا كيفيّة؛

و خداوند زنده است بدون این‌که این صفتِ زنده‌بودن زاید بـر ذات او بـاشد (بلکه عین ذات او است؛ چون از صفات ذاتی می‌باشد) و حیات خداونـد، کیفیت و چگونگی ندارد. (ما ذاتی داریم و حیاتی که غیر از ذات ما است و عارض بر آن است؛ ولی خداوند حیاتش عین ذات است نه غیر آن.)

فائده

علامهٔ مجلسی ﷺ در حق الیقین فرمود: آن‌که حق تـعالی حـیّ است یـعنی زنـده است. و مراد از حیّ صفتی است که از آن توانایی آیـد و دانـایی. چـون مـعلوم شـد که حق‌تعالی عالم و قادر است پس صفت حیات نیز او را خواهـد بـود. امّـا حـیات در ممکنات به عارض شدن صفتی می‌باشد و جناب مقدّس الهی به ذات خود زنـده است بدون آن‌که صفت موجودی عارض او گردد. در حقیقت این صفت به عـلم و قدرت بر می‌گردد.[1]

← يقولوا: إنّ الله هو العالم كلّه، فلو قالوا كذلك ارتفع عنهم الخطاء بالمرّة.

(شرح فصوص الحكم للقيصري في الفصّ العيسويّ طبع قم بيدار: ۳۲۵)

و قال في موضع آخر ـ و هذا محصّل كلامه و كلام القيصريّ ـ: إنّ الأصنام جميعاً مجالي الحقّ ومظاهره، بل هي عين الحق، بل الأشياء جميعاً مظاهره ومجاليه وعبدة الأوثان والأصنام وكذلك العابدون للشّمس والقمر والكواكب والشّجر والحجر والنّار والعجل وكذلك عبادة المدّعين للألوهيّة من فرعون وشدّاد و ... كـلّهم جـميعاً عـابدون لله تعالى؛ لأنّ هذه المعبودات كلّها هي الحقّ الذي ظهر في هذه المظاهر وتصوّر بهذه الصّور المختلفة، فهي على كثرتها ليست في الحقيقة إلاّ واحداً، ومنع الأنبياء والأولياء من عبادة الأصنام لم يكن من حيث إنّها عبادة باطلة مبغوضة لله تعالى، بل من أجل بطلان حصر العابد معبوده بالصّنم أو الشّجر أو الحجر.. إلى آخر كلامه!!

(شرح فصوص الحكم: ۴۴۲)

اقول: عامله الله بعدله.

۱. حق الیقین: ۸ باب اوّل فصل ششم، انتشارات علمیه اسلامیه.

اراده و مشیّت خداوند

و مرید بلا خطور بال و لا تفكّر و لا رويّة.

خداوند دارای اراده است، بدون این‌که اراده‌اش همراه با خطور در دل و اندیشیدن و تأمّل باشد.

(خداوند در اراده‌اش، احتیاجی به خطور امری در ذهن یا اندیشه و تأمّل ندارد، بلکه ارادهٔ حق تعالی ایجاد کردن او است، چنان‌که به زودی بحث آن می‌آید.)[1]

فائده

از جملهٔ صفات فعلیّه اراده است. واجب است بر مکلّف که معتقد باشد به این که خداوند تعالی مرید است.

به دلیل عقلی و شرعی و ضرورت و اتفاق همه علماء اسلام، این صفت برای حق تعالی ثابت است و فاعلیّت خداوند اشیاء را از روی اراده و اختیار و حکمت و مصلحت است.

اختلاف در این است که آیا اراده از صفات ذاتی خداوند است که عین ذات است، مانند سایر صفات ذات، یا از صفات فعل است و حادث است؟

فلاسفه و تابعان آنها معتقدند که ارادهٔ خداوند از صفات ذات است. متکلّمین و فقها و محدثین اعتقاد دارند که اراده از صفات فعل است که این نظر صحیح است و موافق با آیات و اخبار می‌باشد، چنان‌چه بزودی می‌آید.

---

۱. تذکّر: فاعلیت خداوند از روی مشیّت است، آن هم مشیّتی که از روی علم و قدرت است، نه فاعلیت بالعنایة که فلاسفه مشاء مانند ابن سینا قائلند و نه فاعلیت بالرضا که فلاسفه اشراق معتقدند و نه فاعلیت بالتجلی که صوفیّه می‌گویند. برای شرح اقسام فاعلها و نقض و ابرام بر آنها، به شرح مفصّل حقیر بر اعتقادات علامه مجلسی ﷺ مراجعه کنید.

قبل از شروع در استدلال لازم است چند امر تذکّر داده شود:

۱. اراده و مشیّت بحسب لغت، دو لفظ‌اند به معنای واحد،[۱] چنان‌که در اخبار نیز تصریح شده به این‌که: این دو از الفاظ مترادف‌اند و یک معنا دارند.[۲]

اظهر این است که اراده به معنای قصد است، چنان‌که این معنا از لفظ اراده متبادر است و تبادر هم علامت حقیقت است.

اراده به معنای مطلق قصد است و قصد به‌سوی چیزی گاهی به اتیان نمودن و ایجاد کردن آن شیء خواهد بود و گاهی به طلب آن شیء.[۳]

و نیز در حقیقت معنای اراده و مشیت، اختیار اخذ شده است پس اراده نمودن چیزی یا آوردن و اتیان خود آن چیز است از روی اختیار، و یا طلب نمودن آن چیز است به اختیار.

۲. اراده بر دو قسم است: ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریعی،[۴] و برگشت اراده تکوینی به سوی اراده و قصد به معنای اول است یعنی: اتیان و ایجاد شیء اختیاراً. برگشت ارادهٔ تشریعی به اراده و قصدْ به معنای دوّم است یعنی: امر نمودن و طلب نمودن از غیر اختیاراً، و لفظ اراده در دو معنا استعمال شد.

اظهر این است که استعمال لفظ اراده در این دو معنا (اتیان شیء و طلب آن) از

---

۱. در مجمع البحرین آمده است: المشیة: الارادة. من «شاء زید یشاء من باب قال: اراده. الارادة: المشیة. هم چنین در لسان العرب و اقرب الموارد و...

۲. در کتاب توحید شیخ صدوق ؒ از امام رضا ؑ روایت شده که فرمودند: «ان الابداع والمشیة والارادة معناها واحد والاسماء ثلاثة» (التوحید: ۴۳۵، باب ۶۵ حدیث ۱، بحار الانوار ۱۰ / ۳۱۴)

۳. در مجمع البحرین: القصد: اتیان الشیء. یقال قصدتُه و قصدتُ له و قصدتُ الیه کلّه من باب ضرب: طلبته بعینه.

۴. در اصول کافی باب «المشیّة و الإرادة» حدیث ۴، آمده است که: «إنّ لله إرادتَین و مشیّتَین: إرادة حتم و إرادة عزم ...» ارادهٔ حتم که در عرف متکلّمان به ارادهٔ تکوینی نیز تعبیر می‌شود، که در ارتباط با کَوْن و هستی و فعل و انفعالات مربوط به عالم است. و این اراده از مراد تخلّف ندارد. ارادهٔ عزم، که به ارادهٔ تشریعی نیز تعبیر می‌شود، که در ارتباط با دستوراتی است که از طرف حق تعالی صادر می‌شود. نظیر امر به نماز و روزه و امثال آن.

باب مشترک معنوی است یعنی اراده، حقیقت است در مطلق قصد به سوی شیء ای اختیاراً، و قصد به سوی شیء، برای آن دو فرد است، گاهی قصد به سوی شیء، همان ایجاد و اتیان به آن شیء است از روی اختیار، و گاهی طلب آن شیء است اختیاراً، که قسم اوّل را ارادهٔ تکوینی گویند، و قسم دوم را اراده تشریعی و تکلیفی (که امر نمودن مکلّف است به انجام طاعات) می‌گویند.

۳. آنچه محل بحث و اختلاف در علم کلام و اصول دین هست همان ارادهٔ به معنای اوّل است که ارادهٔ تکوینی است یعنی: اراده خداوند در افعالی که از او صادر می‌شود از خلقت عالم و موجودات، که آیا این اراده از صفات ذاتی است یا از صفات فعلی. اما اراده به معنای دوم که اراده تشریعی و تکلیفی است، جایگاه بحث آن در علم اصول فقه در باب اوامر است، نه در اصول دین و اعتقادات.

۴. صادر شدن فعل ارادی و اختیاری از ما مکلّفین متوقّف بر امور و شروطی است:

الف) آن که تصوّر آن فعل نمائیم با آنچه در آن فعل هست (از مصالح و مفاسد، به این‌که تحصیل علم یا ظن و یا وهم می‌کنیم به آنچه ـ از منافع و مفاسد ـ در آن فعل هست).

ب) از این تصوّر، میل و شوقی به سوی آن فعل برای ما حاصل می‌شود (اگر آن فعل دارای مصالح و منافع باشد) و یا تنفّر و انقباض از فعل برای ما حاصل می‌شود (اگر آن فعل دارای مفاسد و مضار باشد). و این حالت نفسانیه (از میل و شوق و یا انقباض و تنفّر) را در اصطلاح، اراده و کراهت می‌نامند.

ج) پس از ملاحظه این دو امر، عزم به آوردن آن فعل نمائیم، یعنی ارادهٔ جازمه به سوی اتیان آن شیء پیدا می‌کنیم زیرا چه بسا می‌شود که پس از حصول آن دو امر، شخص در آوردن آن فعل مردد خواهد بود و صدور فعل از او محتاج به ارادهٔ جازمه خواهد بود که آن را عزم و اجماع می‌نامند. و در صدور و حاصل شدن آن فعل، ارادهٔ مطلقه (بدون جزم) کفایت نمی‌کند.

د) تحریک عضلات و اعضاء و جوارح به مباشرت آن فعل تا صدور فعل از او در خارج محقق شود.

۵. آن که صدور فعل از خداوند قطعاً توقف بر امور و شروطی نخواهد داشت، زیرا:

الف) تصوّر و تخیّل و وهم در حق خداوند محال است.

ب) هم‌چنین میل و شوق و امثال آن که از توابع قوای حیوانی است، در حق باری تعالی ممتنع است

ج) هم‌چنین تحریک عضلات.

پس صدور فعل از خداوند مثل صدور فعل از نفوس حیوانی و غیر آن نخواهد بود و اراده به این معنا در حق خداوند به اتفاق عقل و شرع ممتنع است. لذا فلاسفه ملتزم شدند که معنی اراده در حق خداوند همان علم خداست به اشیاء به آن چه در او هست از مصالح و مفاسد. و چنین علمی را علّت برای وجود اشیاء می‌دانند.

اما متشرعه معتقدند که اراده از صفات فعل است و اراده خداوند، همان ایجاد نمودن اشیاء از روی حکمت و مصلحت و اختیار است، پس اشیاء به سببب اراده حق‌تعالی صادر می‌شوند بدون این‌که اراده خداوند به چیزی از مقدمات: (ظن و تخیّل، میل و شوق، عزم، تحریک عضلات) توقف داشته باشد بلکه به جای این مقدمات همان علم خداوند به اشیاء کافی است، و علت وجود اشیاء همان اراده حق‌تعالی است که همه موجودات به اراده او مستندند و اراده، فعل خداوند است که قائم به قدرت و اختیار اوست به نحو قیام صدوری.

باری، معنای اراده در نزد فقهاء و متکلمین همان معنایی است که لغویین ذکر نموده‌اند که اراده شیء همان اتیان نمودن و ایجاد کردن آن شیء است چنان‌که گفته‌اند: «اراده: ای قصده، و قصد الشیء: هو اتیان الشیء»، نهایت امر آن است که اتیان شیء در مخلوق توقّف بر اموری و شروطی دارد که ذکر شد. اما اراده در واجب‌تعالی همان ایجاد نمودن آن شیء است بدون آن‌که توقف بر شرطی و امری داشته باشد، بلکه علم او قائم مقام امور مذکوره است نه آن‌که علم او علّت از برای صدور اشیاء باشد چنان‌که توضیح آن خواهد آمد.

۶. آن‌که اتفاق جمیع عقلا و ضرورت عقل و شرع بر این است که محال است

مرادات حق‌تعالی از اراده‌اش تخلّف کند و روایات صریح هم بر این امر دلالت دارند، و عقلاً هم این چنین است؛ زیرا که اراده به هر یک از دو معنایی که در نزد فلاسفه و متشرّعه ذکر شد(چه به معنای علم باشد و چه به معنای ایجاد نمودن) علّت تامّه برای وجود اشیا است.

یعنی: هر دو گروه اتفاق دارند بر این‌که فاعلیّت خداوند اشیاء را از روی اراده و اختیار و حکمت است و این‌که ارادهٔ خداوند علّت تامه برای صدور اشیاء است.

بعد از تذکّر این شش امر می‌گوئیم:

استدلال متشرّعه و متکلّمین بر این‌که اراده از صفات فعل و حادث است به وجوهی از ادلّه عقلی و نقلی است:

وجه اول: اگر اراده به معنای علم (بما في الفعل من المصلحة) باشد که عین ذات حق‌تعالی است و علّت تامّه برای صدور اشیاء است، لازم می‌آید که خداوند فاعل مجبور و مضطرّ باشد؛ زیرا اراده به این معنا از صفات ذات و عین ذات است که نفی آن از ذات مستلزم نفی ذات است.

و در مقدمهٔ ششم گذشت که: فاعلیّت خداوند اشیاء را با اراده است و اراده هم علّت تامّه برای مراد است و تخلّف مراد از اراده هم محال و ممتنع است. و لازم این مطلب این است که: خداوند در افعال خود قدرت و اختیار نداشته باشد، بلکه افعال خداوند لازم الصدور از ذات خواهد بود.[1]

و این به ضرورت عقل و شرع باطل است که حق‌تعالی فاعل مختار است. بر خلاف این‌که اگر اراده، فعل حق‌تعالی باشد؛ زیرا فعل حق‌تعالی قائم است به قدرت و اختیار خداوند، و هیچ محذوری ندارد.

وجه دوّم: اگر اراده به معنای علم (بما في الفعل من المصلحة) باشد، قدم عالم لازم می‌آید، زیرا اراده به این معنا از صفات ذات و ازلی و عین ذات است، و علّت

---

۱. فلیس لواجب تعالی ان یفعل شیئاً و یترکه لانّ ما بالذات لا یتخلّف عن الذات ابداً.

برای وجود اشیاء است. و نیز واضح شد که تخلف معلول از علّت محال و ممتنع است، و لازمۀ این مطلب، معیّت اشیاء و مرادات حق‌تعالی با ذات واجب‌تعالی است به حسب واقع، پس باید موجودات به صفت قدم و ازلیّت و دائمی بودن متّصف باشند. و التزام به این، از اعلا مراتب کفر است.

وجه سوّم: اگر اراده به معنای علم... باشد تغییر و تغیّر و معدوم شدن اشیاء محال خواهد بود؛ زیرا همه اشیاء معلول ارادۀ پروردگارند و فرض هم این است که اراده، ازلی و علّت تامۀ اشیاء است، پس اشیاء که معلول‌اند، قدیم و ازلی خواهند بود چنان‌که گذشت.

و از مسلّمات خصم است که «ما ثَبَتَ قدمُه، امتنعَ عدمُه» هر چیزی که قدیم باشد محال است معدوم شود. و روایات زیادی هم به صراحت دلالت دارند بر این که: شیء ازلی و قدیم، قابل تغییر و تغیّر و زوال نیست.

و التزام به این امر ـ علاوه بر این که مخالف با حسّ و وجدان همۀ عقلا است ـ انحراف بزرگ و الحاد است.

وجه چهارم: اراده به این معنا از صفات ذات است که صحیح نخواهد بود نفی آن از خداوند در زمانی و اثبات آن در زمان دیگر.[۱]

و به عبارت دیگر: اگر اراده از صفات ذاتی حق تعالی باشد، جایز نخواهد بود سلب و نفی و تخصیص و تقیید آن به وقتی دون وقت دیگر، و حال آن که حق تعالی در چند جای قرآن مجید تصریح به نفی آن در حالی و اثبات آن در حال دیگر، و به تقیید و تخصیص آن به موضعی دون موضع آخر، فرموده است.

---

۱. فرق بین صفات ذات و صفات فعل آن است که: آن‌چه از صفات ذات است نفی و تخصیص و سلب و نیستی در او مطلقا راه ندارد، و هم‌چنین اثبات ضد آن صفت در حق تعالی نمی‌شود نمود. مثل آن که معقول نیست نفی قدرت از حق تعالی در زمانی و اثبات ضد آن در زمان دیگر، به خلاف صفت فعل که نفی و تخصیص و تقیید به زمانی دون زمان دیگر، معقول خواهد بود چنان‌که گفته می‌شود: حق تعالی از ازل احدی را خلق نکرد و یا در ازل رازق احدی نبود.

مثل این‌که در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[۱] و در آیهٔ دیگر می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾[۲] که در این مورد نفی ارادهٔ خود فرموده است.

در آیهٔ دیگر می‌فرماید: ﴿مَا يُرِيدُاللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَ كُمْ﴾[۳] در مورد واحد در امری، نفی اراده کرده و در امر دیگر، اثبات آن فرموده است.

در آیهٔ دیگر می‌فرماید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾[۴] و از بدیهیات است که اگر اراده از صفات ذاتی حق‌تعالی باشد، از نفی آن، نفی ذات لازم خواهد آمد، و آن فسادش واضح است.

وجه پنجم: آیاتی که در قرآن وارد شده است مثل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[۵]

توضیح: مدلول آیه این است که خداوند هر گاه بخواهد خلق می‌کند، و چون خلق اشیاء در زمانی دون زمان دیگر صورت می‌گیرد، باید اراده هم در زمانی دون زمان دیگر باشد و این از ویژگی‌های صفات فعل است. علاوه بر این‌که صفت اراده از صفاتی است که گاهی برای خداوند ثابت و گاهی نفی می‌شود، و کلمهٔ ﴿إِذَا أَرَادَ﴾ به خوبی بر این معنا دلالت دارد که ارادهٔ خداوند یک صفت ازلی نیست بلکه گاهی هست و گاهی نیست. بنا بر این در رجوع به آیه، به خوبی استظهار می‌شود که اراده از صفات فعل خداوند است.

و مثل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[۶] و آیات دیگر، که نصّ‌اند

---

۱. الحج: ۱۴.

۲. المائدة: ۴۱.

۳. المائدة: ۶.

۴. البقرة: ۱۸۵.

۵. یس: ۸۲.

۶. النحل: ۴۰.

بر این‌که ارادهٔ خداوند همان فعل و احداث و ایجاد است.

مثل این آیات است آیات دیگری که به لفظ مشیّت است، مثل: ﴿ **یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ** ﴾[1] و ﴿ **إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ وَیَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِیدٍ** ﴾[2] و امثال این‌ها، زیرا لفظ مشیّت و اراده لغةً و شرعاً به یک معنا است.

و مثل: ﴿ **وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْیُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى یُبْصِرُونَ** ﴾[3] و ﴿ **وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَکَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِیّاً وَلَا یَرْجِعُونَ** ﴾[4] در این دو آیهٔ شریفه کلمه «لو» آمده است، خداوند می‌فرماید: اگر بخواهم، یعنی امکان دارد که نخواهد، لذا ارادهٔ حق از صفات فعل است و ازلی نیست.

وجه ششم: روایات بسیاری که در این امر وارد شده است و ما تبرّکاً و تیمّناً به ذکر شش روایت اکتفا می‌کنیم:

۱. شیخ صدوق ﵀ به سند صحیح از عاصم بن حمید از امام صادق ﵇ روایت کرد که:

قلت له: لم‌یزل الله مریداً؟ فقال: «ان المرید لایکون الا لمراد معه، بل لم‌یزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد»؛[5]

به خدمت آن حضرت عرض نمود که آیا حق تعالی در ازل مرید است و اراده از صفات ذاتی حق تعالی است که ازلی باشد؟ پس آن حضرت فرمودند که: «تخلّف مراد از مرید محال است (و اگر اراده از صفات ذاتی خداوند باشد، ازلیّت اشیاء و تعدّد قدیم لازم خواهد آمد) بلکه حق تعالی در ازل عالم و قادر بود پس از آن، اراده فرمود.»

---

۱. آل عمران: ۴۷، و المائدة: ۱۷.

۲. ابراهیم: ۱۹، و فاطر: ۱۶.

۳. یس: ۶۶.

۴) یس: ۶۷.

۵. التوحید: ۱۴۶، حدیث ۱۵، الکافی: ۱ / ۱۰۹.

۲. شیخ صدوق ﷺ به سند صحیح از محمد بن مسلم از امام صادق ﷺ نقل کرد که حضرت فرمودند:

«المشیة محدثة»؛[۱]

اراده و مشیت حق‌تعالی حادث و از صفات فعل است.»

۳. شیخ صدوق ﷺ به سند صحیح از صفوان بن یحیی روایت کرد که:

«قلت لابي الحسن ﷺ أخبرني عن الارادة من الله و من المخلوق قال: فقال: الارادة من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و امّا من الله عزّوجلّ فارادته إحداثه لا غير ذلك؛ لانّه لايروّي و لايَهُمّ و لايتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هي من صفات المخلوقين فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلالفظ و لانطق بلسان و لاهِمّة و لاتفكّر و لاكيف لذلك كما أنّه بلا كيف»؛[۲]

«به امام موسی بن جعفر ﷺ عرض کردم: از ارادهٔ خداوند و ارادهٔ خلق، برایم بیان کن، فرمود: اراده از مخلوق، اندیشهٔ خاطر است (که در دل می‌گیرد و امری را تصوّر می‌کند و ذهن به سوی آن متوجه می‌شود) و فعلی که پس از آن برایش ظاهر می‌شود (به بیان دیگر: ضمیر و میل و شوق و حالت نفسانیه است که فعل از آنها منبعث می‌شود) اما اراده از حق تعالی همان احداث و ایجاد آن است نه غیر آن، زیرا حق‌تعالی اندیشه نمی‌کند (و تروّی و تردّد ندارد) و همّ و قصد نمی‌نماید و تفکّر نمی‌کند (که خوبی و بدی چیزی را بداند) و این صفات از حق‌تعالی منفی است و این‌ها صفات خلق است (و خداوند منزه از این اوصاف است) پس اراده حق‌تعالی همان نفس ایجاد و فعل است نه غیر آن، به آن چه ارادهٔ آن دارد می‌فرماید: «باش» پس می‌باشد بدون لفظ و سخن گفتن به زبان و قصد و تفکّر. و برای ایجادش چگونگی نیست همان گونه که خود او چگونگی ندارد.»

---

۱. التوحید: ۱۴۷، حدیث ۱۸، الکافی: ۱ / ۱۱۰.

۲. التوحید: ۱۴۷، حدیث ۱۷، الکافی: ۱ / ۱۰۹، بحارالانوار: ۴ / ۱۳۷.

۴. شیخ صدوق ﷺ به سندش از سلیمان بن جعفری از امام رضا ﷺ روایت کرد که آن حضرت فرمود:

«المشية و الارادة من صفات الأفعال، فمن زعم انّ الله تعالى لم‌يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»؛[1]

«مشیت و اراده حق‌تعالی از صفات افعال خداوند است پس هر کسی که اعتقاد داشته باشد که خداوند در ازل مرید و شائی است (و این که اراده از صفات ازلی خداوند است) پس او موحّد نخواهد بود (بلکه مشرک است؛ زیرا این اعتقاد مستلزم تعدد قدماء است و آن شرک محض است).»

۵. شیخ صدوق ﷺ به سندش از بکر بن اعین روایت کرد که:

«قلت لأبي عبدالله ﷺ: علم الله و مشيته هما مختلفان أم متّفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيّة، ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله، و لاتقول سأفعل كذا إن علم الله، فقولك: إن شاء الله، دليل على أنّه لم يشأ، فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء، و علمُ الله سابق للمشية»؛[2]

«به امام صادق ﷺ گفتم: آیا علم و اراده و مشیت خداوند، دو چیز مختلف‌اند و به حسب مفهوم و معنا با هم مغایرند یا آن که مرجع اراده و مشیت به سوی علم حق تعالی است؟ آن حضرت فرمود: علم خدا غیر از اراده و مشیت است (و مرجع اراده و مشیّت به سوی علم نخواهد بود) مگر نمی‌بینی که می‌گویی: اگر خدا بخواهد، چنان خواهم کرد و نمی‌گویی: اگر خدا بداند چنین خواهم کرد (پس اگر معنای اراده همان علم باشد باید تعلیق به علم جایز باشد چنان چه تعلیق به مشیت جایز است) این که می‌گوئی «اگر خدا بخواهد» دلیل بر آن است که او نخواسته است و هر گاه بخواهد، آن چه را خواسته همان گونه خواهد بود که خواسته است و علم خداوند بر خواست و مشیت‌اش مقدم است.»

---

۱. التوحید: ۳۳۸، حدیث ۵، بحار الانوار: ۴/ ۱۴۵، حدیث ۱۸.

۲. التوحید: ۱۴۶ حدیث ۱۶.

۶. شیخ صدوق ﷺ به سندش از امام رضا ﷺ نقل کرد که فرمودند:

«یا سلیمان ألا تخبرني عن الاراة فعل هي أم غير فعل؟ قال: بل هي فعل. قال ﷺ فهي محدَثة لانّ الفعل كلّه محدَث، قال: ليست بفعل، قال: فمعه غيره لم يزل... فالارادة محدَثة و الاّ فمعه غيره»؛[۱]

«ای سلیمان! به من نمی‌گویی که آیا اراده فعل است یا غیر فعل؟ گفت: اراده فعل است. حضرت فرمود: پس آن محدَث و مخلوق است؛ زیرا که همهٔ فعل، محدَث است، سلیمان گفت که آن فعل نیست، حضرت فرمود: پس با او غیر او همیشه بوده (اگر فعل نباشد تعدد قدماء لازم می‌آید)... حضرت فرمود: پس اراده محدَث و مخلوق است و گرنه با خداوند غیر او خواهد بود.»

مخفی نماند که مناظره حضرت رضا ﷺ با سلیمان مروزی از احادیث مشهور است که آن حضرت در مواضع متعدد آن، استدلال فرمودند که اراده از صفات حادث است و گرنه تعدد قدما لازم خواهد آمد.[۲]

---

۱. التوحيد: ۴۴۸ و ۴۵۱.

۲. و لذا قال الشيخ المفيد ﷺ: إنّ إرادة الله تعالىٰ لأفعاله هى نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جائت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمّد ﷺ وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شذّ منها عن قرب وفارق ماكان عليه الأسلاف...» (أوائل المقالات: ۵۸» و هو اختيار الشيخ الكلينى ﷺ «الكافي ۱۱۱/۱» و الشيخ الصدوق ﷺ «التوحيد: ۱۴۸، الاعتقادات: ۸» و الشيخ الطوسى ﷺ «الإقتصاد: ۳۵، التبيان ۲۴۰/۴» و الحلبي ﷺ «تقريب المعارف: ۸۵» و القاضي سعيد القمي «شرح التوحيد ۲ / ۱۵۹ و ۵۰۷» و العلاّمة المجلسي ﷺ «رساله فرق ميان صفات فعل و ذات: ۱۹، ۲۰» و المولى محمد طاهر القمي ﷺ «سفينة النجاة: ۳۴» و الشيخ الطبرسي ﷺ «كفاية الموحدين: ۱ / ۳۰۸ ـ ۳۱۹» و السيد الخوئي ﷺ «المحاضرات في أصول الفقه ۲ / ۳۴ ـ ۴۳» و قد بسط القول في تلك المسئلة ـ ردّاًعلى الفلاسفة ـ في الأخيرين، فلاحظ.

لكنّ الفلاسفة أغمضوا أعينهم عن صراحة هذه الروايات، فوجّهوها بتوجيهات باردة وحملوها على محامل بعيدة فاسدة، بل بعضها مخالف لصراحة بعض الرّوايات المذكورة فلاحظ. (فلاحظ الأسفار ۳۱۶/۶، وشرح الأسماء الحسنى للسبزواري: ۴۲، كفاية الأصول ۱ / ۹۹، نهاية الدراية ۱ / ۲۷۸ طبع آل البيت).

وكيف يمكن أن نقول: إنّ الأئمة ﷺ بيّنوا العلم والقدرة والحياة، و عينيّتها لذاته القدّوس، و لكن لمّا وصل بيانهم: إلى الإرادة لم يبيّنوها، لعدم استعداد الأذهان؟! ـكما يقوله بعض هؤلاء ـ أو أنّهم ﷺ بيّنوا الإرادة الفعليّة و أهملوا

←

مرحوم آیة الله خوئی در تقریرات اصول‌شان فرمودند: قد دلّت الروایات الکثیرة علی أنّ ارادته تعالی فعله، کما نصّ به قوله سبحانه: ﴿ **إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ و لیس في شیء من هذه الروایات ایماء فضلاً عن الدلالة علی أن له تعالی ارادة ذاتیة ایضاً بل فیها ما یدّل علی نفی کون ارادته سبحانه ذاتیة کصحیحة عاصم بن حمید عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **قلت له: لم یزل الله مریداً؟ فقال: «ان المرید لا یکون الا لمراد معه، بل لم یزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد»**[1] و روایة الجعفری قال: **قال الرضا عليه السلام: «المشیة و الارادة من صفات الأفعال، فمن زعم انّ الله تعالی لم یزل مریداً شائیاً فلیس بموحّد»**[2] فهاتان الروایتان تنصّان علی نفي الارادة الذاتیة عنه سبحانه.[3]

← ذکر الإرادة الذاتيّة؟! مع أنه لا أثر لها إلاّ في أوهام هذا القوم.

فلاحظ الأخبار الواردة في المقام هل تجد رواية ـ ولو ضعيفة السند والدلالة ـ على أنّ الإرادة قديمة؟ أو عين ذاته؟ أو هي راجعة إلى العلم؟ مع أنّ الصفات الذاتيّة مصرّح بها في الروايات الكثيرة عن مجاري العصمة ومعادن الحكمة! والمسألة واضحة جدّاً إلى حدّ يقول القاضي سعيد القمي ـ و هو من الفحول في المسائل الفلسفيّة ـ: هي (أي الإرادة) من صفات الفعل كما هو المتلقّى من أهل بيت النبوّة والحكمة، والضروري من أهل بيت العصمة والطهارة حيث عارضهم متكلّموا زمانهم، وكان ذلك ممّا يعدّ من مذهبهم وممّا اشتهر منهم بين الموافق والمخالف، فإنكار ذلك مستلزم للردّ عليهم، والرادّ عليهم كالرادّ على الله، والرادّ على الله على حدّ الكفر.

(شرح توحيد الصدوق: ۲ / ۱۵۹).

وقال في موضع آخر منه: اعلم أنّ حدوث الإرادة والمشيّة من مقرّرات طريقة أهل البيت، بل من ضروريّات مذهبهم ـ صلوات الله عليهم ـ فالقول بخلاف ذلك فيهما مثل القول بالعينيّة والزيادة الأزليّة وأمثالهما إنّما نشأ من القول بالرأي في الأمور الإلهيّة، وأكثر العقلاء من أهل الإسلام لمّا لم يفكّوا رقبتهم عن ربقة تقليد المتفلسفة بالكليّة وأرادوا تطبيق ما ورد عن أهل البيت على هذه الآراء المتزيّفة، فتارة يقولون: نحن لا نفهم حقائق هذه الأخبار الّتي هي أخبار الآحاد، ولعلّهم أضمروا في أنفسهم أنّ الأمر ليس كذلك لكن لا يجرؤون على إظهاره. (شرح التوحيد ۲ / ۵۰۷). [وجود العالم بعد العدم: ۱۶۲]

۱. التوحید: ۱۴۶ حدیث ۱۵، الکافی ۱ / ۱۰۹.

۲. التوحید: ۳۳۸ حدیث ۵، بحار الانوار ۴ / ۱۴۵ حدیث ۱۸.

۳. محاضرات في اصول الفقه ۲ / ۳۷. برای تحقیق بیشتر به «محاضرات في اصول الفقه»: ۲ / ۳۴ـ۴۳ و «وجود العالم بعد العدم»: ۱۵۹ـ۱۶۳ قم نشر تک، ۱۴۲۸ ق ۱۳۸۶ ش و «تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجود»: ۱۷۴ـ۱۷۹ و ۲۳۱ـ۲۳۲.

تذکّر: در این فایده از مرحوم طبرسی نوری در کفایة الموحدین نیز استفاده کردیم.

خداوند قادر مختار است

و أنّه يفعل بالاختيار، و هو غير مجبور في أفعاله. و أنّه على كلّ شيء قدير. و أنّه لو أراد خلق آلاف أمثال هذا العالم، لخلقها بلا مادّة [و لا مدّة] لا على ما يزعمه الحكيم أنّه لا يكون خلق الأجسام إلاّ بمادّة قديمة و استعداد.

افعال خداوند از روی اختیار است و در هیچ‌یک از کارهایش مجبور نیست. (یعنی اگر بخواهد انجام می‌دهد، و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد.) و خداوند بر هر چیز ممکنی قادر و توانا است. و اگر اراده کند و بخواهد هزاران عالَم نظیر این جهان بیافریند، بدون این‌که به مادّه (و اصلی) و به مدّت و زمانی نیاز داشته باشد، آن را (در لحظه‌ای) خلق می‌کند و موجود می‌نماید. بر خلاف عقیدهٔ فلاسفه که خیال می‌کنند[۱] خلقت اجسام بدون مادّهٔ قدیمی و بدون استعدادی ممکن نیست (و حتماً باید مادّهٔ قدیمی و استعدادی در ازل باشد[۲] تا خلقت امکان داشته باشد.)[۳]

فائده

باید دانست که قدرت الهی عامّ است نسبت به جمیع ممکنات، و قادر است که هر آنی صد هزار برابر آنچه خلق کرده است خلق نماید، و لیکن مصلحت اقتضا نموده

---

۱. ترجمهٔ عبارت «لا على ما يزعمه الحكيم أنه لايكون خلق الاجسام ...»: قدرت خداوند بر خلق اشیا طبق عقیدهٔ فلاسفه نیست که خیال می‌کنند خلقت اجسام...

۲. بعضی از معاصران می‌نویسد: هر حادث و پدیده‌ای به عقیدهٔ فلاسفه مسبوق است به مادهٔ قبلی. پس این که بشر نمی‌تواند از «هیچ» یک چیز بسازد مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حدّ ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه، شرط اول پیدایش یک موضوع وجود مادّه است. (مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم ۴ / ۱۱۱).

۳. رجوع شود به بخش خاتمهٔ این کتاب، فایدهٔ ششم که مفصّل قاعدهٔ علّت و معلول فلسفی را ردّ کرده و یاد آوری نموده‌ایم که خداوند فاعل مختار است و قاعدهٔ مذکور با اختیار حق تعالی منافات دارد.

که بر همین قدر از خلق اکتفا نماید، چنان‌چه قدرت دارد که از برای هر شخصی سه دست یا بیشتر خلق فرماید، و لیکن مصلحت مقتضی آن است که غالباً دو دست بیشتر نباشد.

و آنچه در این حدیث و در آیات و اخبار موافق این وارد شده است، که خدا بر همه چیز قادر است، دلالت بر این دارد که ممتنعات و امری چند که محال‌اند، شیء نیستند، و هم چنین بر واجب و ممکن شیء اطلاق می‌توان نمود، و در ممتنعات قصور از جانب قدرت خدا نیست، بلکه قصور از جانب آن محلّ است، که چون محال است، قابل آن نیست که وجود به آن تعلّق یابد، و چگونه قصور در قدرت کسی باشد که خزانهٔ او عدم باشد، و آنچه خواهد به محض اراده که تعبیر از آن به لفظ «کن» موجود نماید.

چنانچه منقول است از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام که[1]: «حضرت موسی به کوه طور رفت و با خداوند خود مشغول مناجات شد، و گفت: خداوندا خزینه‌های خود را به من بنما، فرمود: که‌ای موسی خزانه من آن است که هر امری را که اراده نمایم می‌گویم موجود شو، آن شیء موجود می‌شود.»[2]

خداوند عالم است

و أنّه ـ تعالی ـ عالم بجمیع الأشیاء؛ جزئیاتها و کلیّاتها. و أنّ علمه بما کان و بما یکون علی نهج واحد. (و لایتغیّر علمه بالشيء بعد إیجاده).

و أنّه لایعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السّماء؛[3] لا علی ما یزعمه الحکیم أنّه لا یعلم الجزئیات. و القول به کفر.

---

۱. بحارالانوار ۴/ ۱۳۵ـ۱۳۶ حدیث ۱.

۲. عین الحیات ۱/ ۱۲۵.

۳. قال الله تعالی: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ: ۳)

خداوند به همهٔ اشیا، چه جزئی و چه کلی، عالم و دانا است.
و علم خدا به آنچه در گذشته بوده و آنچه در آینده وجود پیدا می‌کند، یکسان[۱] است.
و علم او به چیزی، بعد از ایجاد و خلق کردن آن، تغییر نمی‌کند و دگرگون نمی‌شود (یعنی علم حق تعالی به چیزی که خلق کرده است، قبل از خلق کردن آن چیز و بعد از خلق کردن آن تغییری نکرده و یکسان است، و خلق کردن آن شیء باعث زیاد شدن علم او نمی‌شود.)
و به اندازهٔ سنگینی ذرّه‌ای نه در زمین و نه در آسمان، از علم خداوند پوشیده و مخفی نیست. به خلاف آنچه (بعضی از) فلاسفه گمان می‌کنند که[۲] خداوند به جزئیات امور علم ندارد (و علم او به جزئیّات تعلّق نمی‌گیرد، بلکه به کلیّات تعلّق می‌گیرد). و این قول کفر است.

فائده

آن که خداوند عالم است به هر معلومی و تغییری در علم او نیست، و علم او به اشیا پیش از وجود آن‌ها تفاوت ندارد با علم او بعد از وجود آن‌ها، و در اوّل می‌دانست آن چه در ابد الآباد به هم می‌رسد، و جمیع اشیاء مانند ذرّات هوا و قطرات دریاها و عدد مثقال کوه‌ها و برگ درختان و ریگ بیابان و نفس‌های جانوران نزد علم او هویدا است؛ زیرا که:

[۱] خالق همه چیز اوست یا به واسطه یا بی‌واسطه، و هر که به اراده و اختیار و از روی حکمت چیزی را آفریند البته به آن چیز و صفات و آثار آن علم دارد، به اندک تامّلی این مقدمه نهایت ظهور دارد.

[۲] دیگر آن که مجرّد است، و نسبت مجرّد به همه چیز مساوی است.

---

۱. عبارت: «علی نهج واحد» یعنی بر یک طریق و منوال.

۲. ترجمهٔ عبارت «لا علی ما یزعمه الحکیم انه لایعلم الجزئیات...»: علم خداوند به اشیا طبق عقیده (بعضی از) فلاسفه نیست که گمان می‌کنند خداوند به جزئیات امور...

[۳] دیگر آن که هم‌چنان که همهٔ ممکنات اثر وجود اویند، علم آن‌ها و جمیع کمالات آن‌ها به او منتهی می‌شود، و کسی که همهٔ علم‌ها از او باشد جاهل به چیزی نمی‌باشد.

[۴] جناب مقدس او اشاره به همهٔ دلائل در سه کلمهٔ قرآن مجید فرموده است:

﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[1]

یعنی: «آیا نمی‌داند همهٔ اشیا را آن کسی که همهٔ چیزها را آفریده است و او است لطیف، یعنی مجرّد یا صاحب لطف کامل و رحمت شامل نسبت به جمیع موجودات حافظ و خالق و مربیِ همه او است، و همه را به منتهای مراتب کمال، او می‌رساند، و او دانا است به خفایای امور.»

[۵] کسی که نیک تامّل کند در غرایبِ صنعِ خالقِ عالم، در آفتاب و ماه و ستارگان و حرکات مختلفهٔ آن‌ها، بر قانون حکمت در ترتیب جمادات و نباتات و رسانیدن هر یک به حدّ کمال آن، و در تشریح بدن‌های انسان و حیوانات، و ترکیب اعضای آن‌ها بر یکدیگر و آلات و ادوات تغذیه و تنمیه، و ادراکات حواس خمسهٔ ظاهره و باطنه که چندین هزار سال حکما در آن‌ها فکر کرده‌اند و کتاب‌ها در هر باب نوشته‌اند و به عُشری از اعشار آن‌ها پی نبرده‌اند، به عین الیقین می‌دانند که چنین خداوندی هیچ امری بر او مخفی نیست و از هیچ امری عاجز نیست و بر همه چیز قادر است، و آیهٔ کریمه اشاره به این مراتب همه دارد.

و باید دانست که علم او ازلی و ابدی است، و غافل نمی‌شود، و سهو و نسیان و فراموشی در او نمی‌باشد، و خواب و پینکی ـ که مقدمهٔ خواب است ـ در او محال است؛ زیرا که این‌ها همه عجز و نقص است و او کامل من جمیع الجهات است چنان‌که دانستی.

و هر گاه عموم علم و قدرت و تنزّه او از ارتکاب امور قبیحه ثابت شد، به معجزه، حقیّت پیغمبران و اوصیای ایشان ثابت می‌شود، چنان‌چه مذکور خواهد شد إن شاء

---

۱. الملك: ۱۴.

الله تعالی. پس سایر صفات کمالیه به اخبار ایشان ثابت می‌شود، و احتیاج به دانستن دلایل عقلیه نیست، لهذا در این مقام کلام را بسط دادیم.[۱]

تفکّر در ذات و علم حق تعالی جایز نیست

و لا یلزم بل لا یجوز التفکیر[۲] في کیفیّة علمه انّه حضوريّ أو حصوليّ[۳] و لا في سائر صفاته أکثر ممّا قرّروا و بیّنوا لنا. فإنّه یرجع

۱. حق الیقین: ۱۷ باب ۱ فصل چهارم، انتشارات سرور.

۲. فی نسخة: التفکّر.

۳. قال العلاّمة الشبّر ﷺ: ولا یجب التفکر في أنه حضوريّ أو حصولي أو نحو ذلك. (حقّ الیقین: ۲۵)

محقق خوانساری ﷺ می‌گوید: چنان‌که علم به حقیقت ذات او محال است، پس علم به حقیقت علم او نیز محال خواهد بود؛ لیکن معلوم است که «علم باری تعالی به معلومات» به عنوان حصول ... صورت ... نیست، و هم‌چنین به عنوان حضور ذوات معلومات نزد او نیست؛ زیرا که این معنا پیش از وجود آن‌ها معقول نیست. و علم واجب تعالی به اشیا پیش از وجود آن‌ها مثل علم اوست به آن‌ها در وقت وجودش. پس علم او به نحوی دیگر است غیر از این دو نحو، و حقیقت آن بر ما معلوم نیست، و دلیلی بر انحصار راه علم در این دو وجه نیست. (جمال الدین خوانساری، مبدأ ومعاد: ۲۳)

مولی محمّد طاهر قمی ﷺ گوید: مذهب حق که از آثار اهل بیت رسول الله ﷺ ظاهر و هویدا است، این است که: چنانچه دانستن کنه ذات حق تعالی ممکن نیست، دانستن کیفیّت و چگونگی علمش نیز ممکن نیست. پس چنانچه نتوان گفت که ذات حقّ تعالی چون است، نتوان گفت که علمش چون است؛ پس علم حق تعالی نه حصولی است ونه حضوری. (سفینة النجاة: ۳۲)

مرحوم طبرسی نوری ﷺ گوید: امّا کیفیت تعلّق علم او به اشیا، حضوری است یا حصولی و آیا به چه کیفیت خواهد بود تعلّق علم او به حوادث و هم‌چنین به معدومات، پس تکلّم در این امور مستلزم است تکلّم نمودن در کیفیت ذات حق تعالی، و آن امری است که تصور آن محال و منهیّ عنه است تکلّم در آن مقام، و اخبار کثیره مستفیضه هم نیز در این باب وارد شده است که حاصل مضمون آن‌ها آن است که: «اذا انتهی الکلام الی الله فأمسکوا». (کفایة الموحدین ۱/۱۶۵)

محقق قمی ﷺ گوید: بدان که نباید در حقیقت علم الهی تفکر کرد. همین قدر باید دانست که علم خدا از بابت علم ما نیست که صورتی از اشیا در ذهن ما حاصل می‌شود و این را علم می‌گوییم، و نه هم می توانیم گفت که

←

إلى التفكّر في ذاته ـ تعالى ـ وقد نهينا عن التفكّر فيه فيأخبار كثيرة.[۱]

لازم نیست، بلکه جایز نمی‌باشد فکر کردن در کیفیت و چگونگی علم خدا که آیا علم خداوند حضوری است یا حصولی، و نه در دیگر صفات خداوند بیش از آنچه (خداوند و حجّت‌هایش در آیات و احادیث) برای ما گزارش داده و بیان نموده‌اند؛ زیرا تفکّر در کیفیّت صفات خداوند به تفکّر در ذات او بر می‌گردد، و قطعاً در احادیث بسیاری از تفکّر در ذات خداوند نهی شده‌ایم.

فائده

علامهٔ مجلسی ﵀ فرمودند: باید دانست که کنه ذات و صفات کمالیهٔ خدای عالم را به غیر او کسی نمی‌داند، و پیغمبر آخرالزمان که اشرف مکوّنات است و افضل عارفان است، اقرار به عجز نموده و فرموده است که:

« ما عرفناك حقّ معرفتك »[۲]؛

یعنی: « نشناخته‌ایم تو را چنان‌که سزاوار شناختنت است »

← علم خدا این است که عین اشیا همه در نزد او حاضرند، وگر نه لازم می‌آید که شخصی که بعد از چندین هزار سال خلق می‌شود در ازل با وجود حق تعالی قرین باشد، و این خلاف بدیهی عقل و دین است؛ بلکه همین قدر باید اذعان و اعتقاد کنیم که حق تعالی جاهل و نادان نیست و بر او هیچ چیز پوشیده و پنهان نیست؛ اما این‌که دانش او چگونه است، پس نه می‌توان یافت، و نه ما را تکلیف به آن کرده‌اند، بلکه نهی از آن وارد شده است. (میرزای قمی ﵀، اصول دین: ۱۰)

با آنچه ذکر شد معنای علم حصولی و حضوری دانسته شد.

أقول: إنّ الممكن لا يدرك حقيقة الواجب تعالى بإجماع المسلمين، وبدلالة العقل وهداية الشرع، والمفروض أنّ علمه سبحانه عين ذاته، فكيفية علمه تعالى ونحو تعلّقه بالأشياء خارجة عن طاقة البشر. والذي يمكن للعقل هو الإذعان بأنّه تعالى عالم بالأشياء أزلاً، وأمّا أنّه كيف علم الأشياء مع أنّه لا وجود لها فهو أمر خارج عن وسعه وممتنع عقلاً ونقلاً.

۱. بحار الانوار ۳ / ۲۵۷ ـ ۲۶۷، باب النّهي عن التفكّر في ذات الله تعالى.

۲. التوحيد: ۱۱۴.

و حق تعالی فرموده است که:

﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾[۱]

یعنی: «اندازه نکرده‌اند خدا را و تعظیم او نکرده‌اند چنان‌که سزاوار او است».

و فرموده است:

﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾[۲]

یعنی: «ادراک نمی‌کند او را دیده‌ها و او ادراک می‌کند دیده‌ها را.»

و در احادیث وارد شده است که یعنی: «دیده دل‌ها ادراک کنه او نمی‌کند، چه جای دیده سر.» ایضاً به سایر حواس ظاهره ادراک او نتوان کرد، یعنی شنیدن و بوییدن و لمس کردن و چشیدن. به حواس باطنه نیز ادراک او نتوان کرد مانند وهم و خیال.[۳]

خداوند حکیم و عادل است

و أنّه تعالی لا یفعل شیئاً إلاّ لحکمة و مصلحة، و أنّه لا یظلم أحداً، و لا یکلّف أحداً ما لا یطیقه، و أنّه کلّف العباد لمصالحهم و منافعهم.

و حق تعالی (حکیم است) بدون حکمت و مصلحت (و بیهوده) هیچ کاری را انجام نمی‌دهد و خداوند به هیچ کس ظلم و ستم نمی‌نماید، و هیچ کس را به چیزی که طاقت آن را نداشته باشد، تکلیف نمی‌کند.[۴]

و حق تعالی به جهت مصالح و منافع خود بندگانش برای آن‌ها تکالیفی را مقرّر و تشریع کرده است (و مصالح تکلیف به خود بندگان بر می‌گردد و نفعی برای خداوند ندارد.)

---

۱. سورهٔ انعام: ۹۱.

۲. سورهٔ انعام: ۱۰۳.

۳. حق الیقین: ۲۶، باب ۲ مبحث چهارم، انتشارات سرور.

۴. یعنی: تکلیف ما لا یطاق ـ بیش از توان و قدرت شخص ـ نمی‌کند.

بطلان جبر و تفويض

و لهم الاختيار في الفعل و الترك. و أنّه لا جبر و لا تفويض؛ بل أمر بين أمرين.

فالقول بأنّ العباد مجبورون في أفعالهم، يستلزم الظلم. و هو على الله تعالى محال. والقول به كفر.

والقول بأن لا مدخل لله تعالى مطلقاً في أفعال العباد كفر.

و بندگان (در تكاليف‌شان و) در به‌جا آوردن كارها و ترك نمودن آن‌ها مختار و آزادند (و اختيار فعل و ترك از آن‌ها سلب نشده است) و (در باب افعال اختيارى بندگان) نه جبرى در كار است و نه تفويضى (به اين‌كه خداوند تمام امور را به بندگانش واگذار كرده باشد و خودش هيچ‌گونه دخالتى در كار آن‌ها نداشته باشد) بلكه (اعتقاد حقّ و صحيح) امرى است بين جبر و تفويض. پس اعتقاد به اين‌كه بندگان در افعال خود مجبورند، مستلزم (نسبت دادنِ) ظلم و ستم به خداوند است و ظلم بر خدا (قبيح مى‌باشد، و به بيان ديگر: ظالم بودن خداوند) محال است و اعتقاد به آن كفر است.

و اعتقاد به اين‌كه خداوند هيچ دخالتى در اعمال و افعال بندگان ندارد (و افعال بنده‌ها هيچ ارتباطى به خدا ندارد و خداوند نمى‌تواند كم و زياد يا منع و يا كمك نمايد) نيز كفر است. (به اين اعتقاد، تفويض گويند.)

توفيق و خذلان

بل لله تعالى مدخل بالهدايات[1] (و التوفيقات و تركها ـ و هو المعبّر عنه في عرف الشّرع بالإضلال ـ و لكن بتلك الهدايات) لايصير العبد مجبوراً بالفعل، و لا بتركها في الترك، كما إذا كلّف السيّد عبده بتكليف

---

۱. فى نسخة: فى الهدايات.

و أوعد على تركه عقوبةً و فهّمه ذلك؛ فإذا اكتفى بهذا و لم‌يفعل العبد، لايعدّ العقلاء عقابه قبيحاً. و لو أكّد السيّد هذا التكليف بتأكيدات و تهديدات و ملاطفات، و وكّل عليه مؤكّداً و محصّلاً، لايجبره عليه ففعل، يعلم العقلاء أنّه لم‌يصر مجبوراً بذلك على الفعل. و هذا القدر من الواسطة، ممّا دلّت عليه الأخبار.[1]

بلكه خداوند (در مواردى) با ارشاد و هدايت كردن‌هاى خاص نسبت به بندگان و توفيق بخشيدن به آنان و (در مواردى ديگر) با سلب و ترک اين هدايت‌ها و توفيق‌ها، دخالتى (در اعمال و رفتار بندگان) دارد.

(به عبارت ديگر: براى بعضى از مردم وسايل و اسباب خير و ايمان را فراهم مى‌كند و توفيقات خود را شامل آن‌ها مى‌گرداند و اين را در اصطلاح شرع، هدايت خاص مى‌نامند.[2] و از بعضى ديگر از مردم اين كمک‌ها و توفيقات را منع مى‌نمايد) و اين ترک هدايت‌هاى خاص و سلب توفيق را در اصطلاح و زبان شرع، اضلال مى‌گويند. (البتّه دخالت خداوند در افعال و اعمال بندگان موجب سلب اختيار از آنان نمى‌شود) و با اين هدايت‌هاى خداوندى (و توفيق دادن‌ها) هرگز بنده در انجام طاعت‌ها و افعال، مجبور نمى‌گردد. (بلكه به اختيار خودش و با ارادهٔ خود به طرف خير مى‌رود و آن را انجام مى‌دهد و توفيق و تأييد خداوندى هم به كمک آن‌ها مى‌آيد) و با ترک هدايت خاص و سلب توفيق، كسى مجبور به ترک طاعت و بجا نياوردن اعمال خير و وادار به معصيت نمى‌شود (بلكه به اختيار و ارادهٔ خودش به طرف شرّ و معصيت مى‌رود و جزاى عملش اين است كه از الطاف و توفيقات و كمک خدا محروم بماند.) چنان‌كه هرگاه مولا و اربابى غلام خود را به انجام كارى و تكليفى موظّف سازد و فرمان دهد و نسبت به ترک آن كار هم تهديد به عقوبتى

---

۱. بحار الانوار ۵ / ۲ ـ ۸۴ باب ... ابطال الجبر والتفويض، واثبات الأمر بين الأمرين.

۲. راغب در مفردات: ۵۳۸ مى‌نويسد: هداية الله تعالى للانسان على اربعة اوجه:

الاوّل: الهداية الّتى عمّ بجنسها كلّ مكلّف من العقل و الفطنة و ... الثالث: التوفيق الذى يختصّ به من اهتدى و هو المعنىّ بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى ﴾ ...

کند، و این وجوب تکلیف همراه با تهدید به عقوبت را هم به بنده‌اش بفهماند، و مولا در مقام گذاشتن تکلیف به دوش بنده‌اش به همین اکتفا نماید (و زاید بر آن، کاری نکند) و در این صورت بنده آن عمل را به جا نیاورد (و نافرمانی کند) مردم عاقل و دانا، عقوبت آن بنده را زشت و قبیح نمی‌شمارند (و تقصیر را به بنده نسبت می‌دهند، نه مولا.) هم‌چنین اگر مولا در مقام تکلیف کردن بنده‌اش (سفارشات بیش‌تری هم بکند و) این تکلیف را با تأکیدها و تهدیدها و ملاطفت‌ها (و تشویق‌هایی، همراه و) مؤکّد و محکم کند (به این که گاهی او را تشویق کند و وعدهٔ پاداش به او بدهد و گاهی نیز او را تهدید کند و جزای نافرمانی را به او گوشزد نماید)[۱] و تأکید کننده و مأموری را بر آن بنده بگمارد که البته این مأمور او را بر انجام آن کار مجبور نکند (بلکه فقط تأکید و یاد آوری کند در حدّی که بنده مجبور نشود) پس اگر بنده امتثال کرد و آن تکلیف را انجام داد، مردم عاقل و دانا (بالوجدان) می‌دانند که این بنده به سبب این تأکیدها و تهدیدها و تشویق‌ها، بر آن عمل مجبور نگشته است. و بر این اندازه دخالت داشتن پروردگار در افعال بندگان، (و این مقدار، از واسطهٔ میان جبر و تفویض) اخبار و احادیث دلالت دارند.

فائده: در بیان امر بین الامرین

علامهٔ مجلسی ﷺ در کتاب شریف حق الیقین در این بحث می‌فرماید: بدان که در احادیث بسیار وارد شده است که: نه جبر است که ایشان را بر افعال جبر کرده باشند، و نه تفویض است که ایشان را به خود واگذاشته باشند؛ بلکه امری است میان دو امر.

و اکثر گفته‌اند مراد آن است که: خدا جبر نکرده است بنده را، و بنده به ارادهٔ خود حرکت کرده است؛ اما اسبابش همه از خدا است، مانند: اعضا و جوارح و قوای بدنی

---

۱. ترجمهٔ عبارت «و لو وکّل علیه مؤکّداً و محصّلاً...» این چنین است: و موکّل کند بر آن بنده موکّدی (یعنی: کسی را برای تاکید آن فعل قرار دهد) و محصّلی را (یعنی: شخصی را برای تحصیل و به دست آوردن آن فعل بگمارد) که (او را بر انجام آن کار یاد آوری کند و) او را مجبور بر آن کار نکند...

و روحانی و آلات و ادواتی که در [انجام] فعل در کار است [که] از جانب خداست. و امر بین الامرَین که در حدیث وارد شده است این است.

مؤلّف گوید که: حق آن است که مدخلیّت حق تعالی در اعمال عبید زیاده از این است. زیرا که هدایات خاصه و توفیقات خدا [را] ـ برای کسی که مستحقّ آن‌ها باشد به نیّات و اعمال حسنهٔ او ـ دخلی است در فعل طاعات، و خذلان خدا و واگذاشتن او را دخلی است در فعل معاصی؛ امّا هیچ یک به حدّی نمی‌رسد که سلب اختیار از او بشود و او مضطر باشد در فعل یا ترک، مانند: آقایی که دو غلام داشته باشد و هر دو را به یک فعل مأمور سازد مثل آن‌که به هر دو بگوید که: فردا بروید و فلان متاع را هر یک از برای من بخرید، و هر یک این کار را بکنید صد دینار به او می‌دهم، و هر که نکند ده تازیانه به او می‌زنم. اگر به همین اکتفا کند در باب هر دو، یکی بکند و یکی نکند، آن‌که کرده است مستحقّ صد دینار است، و آن که نکرده است مستحق تازیانه است.

و اگر یک غلام فرمان بردارتر است و خدمات بیش‌تر کرده است و او را دوست‌تر می‌دارد، بعد از آن‌که به هر دو آن تکلیف را ادا کرد و حجّت را تمام کرد، او را به تنهایی می‌طلبد و ملاطفت‌ها و مهربانی‌ها می‌کند که «البتّه فردا آن خدمت را بکن» و شب از برای او طعام بفرستد و الطاف زیاد نسبت به این غلام می‌کند. و فردا این غلام خدمت را می‌کند و او نمی‌کند. اگر این را صد دینار بدهد و او را صد تازیانه بزنند، کسی او را مذمّت نمی‌کند؛ زیرا که این غلام نه در کردن مجبور شده است و نه در نکردن و هر دو به اختیار خود کرده‌اند و حجّت آقا بر هر دو تمام است.

این قدر مدخلیّت حق سبحانه و تعالی در اعمال عباد از آیات و اخبار معلوم می‌شود. و به همین اکتفا باید کرد و خوض بسیار در این مسئله نباید کرد که در غایت اشکال و محلّ لغزش اقدام است و نهی بسیار در اخبار از تفکّر در این مسئله وارد شده است.[۱]

---

۱. حق الیقین: ۱۷ باب سیم در بیان صفات فعلیه حق تعالی. نیز به مرآة العقول ۲ / ۲۰۷ و بحار الانوار ۵ / ۸۳ ←

در قضا و قدر تفكّر ننماييد!

و ليس لك التفكّر في شُبه القضاء و القدر و الخوض فيها، فإنّ الأئمّة صلوات الله عليهم قد نهونا عن التفكّر فيها.[1] فإنّ فيها شبهاً قويّةً تعجز عقول أكثر الناس عن حلّها، و قد ضلّ فيها كثير من العلماء. فـإيّاك و التفكّر و التعمّق فيها! فإنّه لايفيدك إلا ضلالاً، و لايزيدك إلا جهلاً.

و تفكّر در شبهه‌هاى قضا و قدر و فرو رفتن (و غوطه‌ور شدن) در آن شبهه‌ها براى تو جايز نيست؛ چراكه ائمّهٔ طاهرين ﷺ ما را از تفكّر در آن مسائل نهى كرده‌اند؛ زيرا در اين مسائل، شبهه‌هاى سخت و مشكل (و زيادى) هست كه عقل‌هاى بيش‌تر مردم از حلّ آن شبهات عاجزند. و به تحقيق بسيارى از علما و دانشمندان در شبهه‌هاى قضا و قدر گمراه شده و به ضلالت افتاده‌اند. پس بپرهيز از تفكّر و تعمّق و تأمّل نمودن در آن‌ها! چون تـفكّر و تـعمّق در آن‌ها جز گمراهى و ضلالت، فايده‌اى بـه تـو نـمى‌رساند و جـز بـه جـهل و نادانى‌ات نمى‌افزايد.

← مراجعه شود.

در شرح مفصّل خود بر اعتقادات، كلمات جمعى از فقها و اصولى‌ها را در معناى امر بين الامرين ذكر كرده و نظريّه علاّمهٔ مجلسى ﷺ را تقويت نموده‌ايم. هر كه خواهد به آن كتاب مراجعه نمايد.

۱. علامهٔ مجلسى ﷺ در مرآة العقول ۲ / ۱۶۸ مى فرمايد: عقول أكثر الخلق عاجزة عن الإحاطة بها (مسائل القضاء القدر) فلا يجوز الخوض فيها كما قال الصّدوق رحمه الله في رسالة العقائد: الكلام في القدر منهيّ عنه كـما قـال أميرالمؤمنين ﷺ لرجل قد سأله عن القدر، فقال: «بحر عميق فلاتلجه» ثمّ سـأله ثـانية، فـقال: «طـريق مـظلم فلاتسلكه» ثمّ سأله ثالثة، فقال: «سرّ الله فلاتتكلّفه.» و قال ﷺ في القدر: «ألا إنّ القدر سرّ من سرّ الله، و حرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطويّ عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه، و رفعه فوق شهاداتهم، لأنهم لاينالونه بحقيقة الربانيّة و لا بقدرة الصّمدانيّة، و لا بـعظمة النـورانـيّة، و لا بـعزّة الوحدانيّة، لانّه بحر زاخر موّاج خالص لله عزّوجل، عمقه ما بين السماء و الأرض، عرضه ما بين المشرق و المغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيّات و الحيتان، يعلو مرّة و يسفل أخرى، في قعره شمس تضيء لا ينبغى أن يـطّلع عليها إلاّ الواحد الفرد، فمن تطلع عليها فقد ضادّ الله في حكمه و نازعه في سلطانه و كشف عن سرّه و ستره، و باء بغضب من الله و مأواه جهنّم و بئس المصير.»

ایمان به تمام انبیا ضروری است

ثم یجب أن تؤمن بحقّیّة جمیع الأنبیاء و المرسلین مجملاً، و عصمتهم و طهارتهم. و إنکار نبوّتهم أو سبّهم أو الاستهزاء بهم أو قول ما یوجب الإزراء بشأنهم کفر.

و أمّا المشهورون منهم کآدم و نوح و موسی و عیسی و داود و سلیمان و سائر من ذکره الله في القرآن فیجب أن تؤمن بهم علی الخصوص و بکتبهم. و من أنکر واحداً منهم فقد أنکر الجمیع و کفر بما أنزل الله.

پس (از دانستن توحید و اوصاف خداوند) لازم و واجب است به حقّانیت تمام پیغمبران و رسولان به طور کلّی و به اجمال (یعنی لازم نیست همهٔ آن‌ها را یک به یک و به تفصیل بشناسیم) و عصمت و طهارت آنان از گناه، ایمان و اعتقاد داشته باشی. و انکار پیغمبری و نبوت ایشان، یا دشنام و بدگویی به آن‌ها، یا استهزا و مسخره نمودن به ایشان، و یا گفتن کلامی که موجب تحقیر (و استخفاف) ایشان باشد (و به مقام والا و شامخ آن‌ها لطمه بزند) کفر است.

و (از میان پیامبران) واجب است به خصوص پیامبران مشهور مانند: حضرت آدم و نوح و موسی و عیسی و داوود و سلیمان ﷺ و سایر پیامبرانی که خداوند نام آن‌ها را در قرآن ذکر فرموده[1]، و به کتاب‌های آن‌ها، ایمان و اعتقاد داشته باشی. کسی که یکی از این پیامبران را انکار کند، (گویا) همه ایشان را انکار نموده، و به آنچه حق تعالی نازل فرموده، کفر ورزیده است. (و به دیگر پیامبران الهی نیز، باید به طور اجمال معتقد باشی).

---

۱. به جز آنچه در متن آمده، خداوند نام بیست و سه تن دیگر از انبیا را در قرآن آورده است که عبارتند از: رسول خدا حضرت محمّد ﷺ، ادریس، یونس، لوط، هود، صالح، شعیب، شیث، ابراهیم، یوسف، یعقوب، اسماعیل صادق الوعد، اسحاق، یحیی، زکریّا، هارون، ایّوب، خضر، الیاس، ذوالکفل، الیسع، اسماعیل بن ابراهیم، عزیر، علی نبیّنا وآله و علیهم السلام.

اعتقاد به قرآن

و يجب أن تؤمن بحقّيّة القرآن و ما فيه مجملاً، و كونه مُنزلاً من عند الله تعالى و كونه معجزاً. و إنكاره و الاستخفاف به كفر، و كذا فعل ما يستلزم الاستخفاف به كحرقه من غير ضرورة، و إلقائه في القاذورات. و أمّا ما لايستلزم ذلك ـ كمدّ الرّجل نحوه ـ فإن قصد الاستخفاف، كفر، و إلاّ فلا.

واجب است به حق بودن قرآن و آنچه در آن است به طور اجمال و كلّى، و اين‌كه از نزد خداوند نازل شده و معجزه پيغمبر است، ايمان بياورى.

و انكار آن و استخفاف به آن و سبک شمردنش كفر است. هم‌چنين انجام دادن فعلى كه مستلزم بى‌احترامى به آن و سبک شمردن آن باشد مثل: سوزانيدن آن بدون ضرورت، و انداختن آن ـ العياذ بالله ـ در ميان نجاسات و كثافات، كفر است.

امّا كارى كه موجب استخفاف و اهانت و بى احترامى به آن نباشد مثل: دراز كردن پا به طرف قرآن و امثال آن، (بستگى به قصد و نيّت شخص دارد؛) پس اگر به نيت و قصد استخفاف و بى احترامى باشد، آن (نيز) كفر است، و گر نه (يعنى با قصد اهانت همراه نباشد) اشكالى ندارد و كفر نيست.

فائـده

علامهٔ مجلسى ﷺ فرمود: معجزات آن حضرت زياده از حدّ و احصا است، بلكه جميع اقوال و افعال آن حضرت معجزه بود. و معجزات آن حضرت بر دو نوع است:

اوّل: قرآن مجيد است

آنْ متواترترين معجزات آن حضرت است كه تا روز قيامت باقى است.

و در هر زمان [كه] پيغمبرى مبعوث مى‌شد، غالب معجزهٔ او از جنس آن فنّى بود

که در آن زمان شایع‌تر بود و اهل آن زمان ماهرتر بودند تا آن‌که حجّت بر ایشان تمام‌تر باشد، چنان‌که در زمان حضرت موسی علیه السلام چون مدار بر سحر بودْ حق تعالی به او عصا و ید بیضا و امثال آن‌ها را داد، که قوم او از اتیان به مثل آن‌ها عاجز شدند با آن‌که در آن جنس ماهر بودند.

و در زمانی که حضرت عیسی علیه السلام مبعوث شد، چون امراض مُزمنه بسیار بود و طبیبان حاذق مثل جالینوس و امثال او بودند، پس حضرت معجزهٔ مرده زنده‌کردن و کور روشن کردن و خوره و پیسی را شفا دادن و امثال این‌ها را آورد که شبیه به فعل ایشان بود، امّا از فعل نوع بشر نبود.

و در زمانی که حضرت رسالت‌پناه محمّد صلی الله علیه و آله مبعوث گردید در میان عرب، چون مدار بر فنّ فصاحت و بلاغت بود و اشعار و سخنان فصیح و بلیغ می‌آوردند و بر کعبه می‌آویختند و به آن فخر می‌کردند، حضرت قرآن مجید را آورد و تحدّی[۱] نمود و فرمود که: «اگر در پیغمبری من شک دارید مثل این قرآن بیاورید» ایشان عاجز شدند و نتوانستند بیاورند. پس فرمود که: «ده سوره مثل این قرآن را بیاورید» و نتوانستند. پس فرمود که: «یک سوره‌ای مثل این قرآن را بیاورید» و ایشان متوجه شدند و اتفاق کردند و مثل سورهٔ کوچکی نیاوردند با آن حرصی که در تکذیب آن حضرت داشتند، و ارتکاب جنگ‌های عظیم و کشته شدن و اسیر شدن کردند و آنچه از ایشان خواسته بود نیاوردند. اگر قادر می‌بودند البته می‌آوردند با وُفور[۲] فصحا در میان عرب و علما و دانایان در میان اهل کتاب. و در زمانهای بعد از آن تا حال با آن‌که در همهٔ اعصارْ دشمنان آن حضرتْ أضعافِ دوستان آن حضرت بودند، نیاوردند و نتوانستند آوردن. پس معلوم شد که از جنس فعل بشر نیست و فعل خالق عالم است.

اگر آن حضرت پیغمبر نبود، حق تعالی چنین امری را بر زبان او جاری نمی‌کرد،

---

۱. تَحَدِّی: پیش خواندن خصم و غلبه جستن.

۲. وفور: بسیاری، فراوانی،....

و اِلاّ اِغرای[۱] بر کذب و دروغ و اِضلال خلق و انواع قبایح لازم می آمد، و آنْ قبیح است، و بر حق تعالی اِتیان به قبیح محال است.

جهات اعجاز قرآن

و در وجه اعجاز قرآن مجیدْ خلاف است که آیا از غایت فصاحت و بلاغت است، یا آن‌که هر گاه ارادهٔ معارضه می‌کردند حق تعالی صرفِ قلوب و سدِّ اَذهان ایشان می‌نمود که اِتیان نمی‌توانستند نمود. و اگر چه اعجاز به هر دو وجه حاصل می‌شود، لیکن حق آن است که اعجاز از چندین وجه بود:

وجه اول: از جهت فصاحت و بلاغت و طلاقت، که هر عجمی که قرآن را می‌شنودْ امتیاز آن را از سخنان دیگر می‌فهمد، و هر فقره از آنْ که در میان کلام فصیح واقع شودْ مانند یاقوت رمّانی و لعل بدخشانی می‌درخشد. و جمیع فصحای عَدْنان و بلغای قَحْطانْ اذعان به فصاحت و بلاغت آن نموده‌اند.

و روایت کرده‌اند که: هر که سخن بسیار بلیغی یا شعر فصیحی می‌گفت، برای مفاخرتْ بر کعبهٔ مشرّفه می‌آویخت، و چون آیهٔ: ﴿ **وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي** ﴾[۲] نازل شدْ همه از بیم رسوایی، در شب آمدند و نوشته‌های خود را برگرفتند و پنهان کردند.[۳]

وجه دوم: از جهت غرابت اسلوب، که هر چند کسی تتبّع کلام فصحا و اشعار و خُطَب ایشان نماید، قریب به این نظم عجیب و شبیه به این اسلوب غریب نمی‌یابد. و جمیع بلغای آن زمان از غرایب آنْ متعجّب و حیران بودند.

وجه سوم: عدم اختلاف، چنان‌که حق تعالی فرموده است: ﴿ **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً** ﴾[۴] یعنی «اگر قرآن از نزد غیر خدا می‌بود، هر آینه می‌یافتند در

---

۱. إغراء: تحریک و تحریض کردن، بر انگیختن. اغرای بر کذب: به دروغ گفتن کشانیدن.

۲. سورهٔ هود: ۴۴.

۳. رجوع شود به مجمع البیان: ۵ / ۲۸۲.

۴. سورهٔ نساء: ۸۲.

آن اختلاف بسیار» زیرا که از بشر هر گاه کلامی به این طور صادر شود، نمی‌شود که مشتمل بر تناقض و اختلاف بسیار نباشد، از دو جهت: یکی از جهت اختلاف حکم و مضمون خصوصاً وقتی که انشا کنندهٔ آن سخنْ صاحب خط و سواد نباشد و دیگرانْ آیه آیه و سوره سوره نویسند و اکثر نویسندگان، منافق و دشمنان او باشند. و دیگر [از جهت] اختلاف در فصاحت؛ زیرا که قصاید و خطب اَفْصَحِ فُصَحا اگر یک فقره‌اش فصیح است فقرهٔ دیگر فصیح نیست و اگر یک بیتْ عالی است بیت دیگر واهی است، اگر یک جزوش در تحقیق است جزو دیگرش لهو و باطل و تزریق است، و کلامی که از اول تا آخر همه در اَعلا درجات بلاغت بوده باشد و همه بر حقایق و معارف مشتمل باشد، صادر نمی‌گردد مگر از کسی که هیچ گونه اختلاف در ذات و صفات و افعال و اقوالش نیست.

وجه چهارم: از جهت اشتمال بر معارف؛ زیرا که در آن وقت در میان عرب خصوصاً در اهل مکّه علم بر طرف شده بود، و آن حضرت پیش از بعثت با هیچ‌یک از علمای اهل کتاب و غیر ایشانْ معاشرت نمی‌فرمود و مسافرت به بلاد دیگر ننمود که طلب علم کند. و آنچه حکما در چندین هزار سال در معارف الهی فکر کرده‌اند، در هر سوره و آیه به احسن وجوه بیان فرموده، و امری که مخالف عقول سلیمه و افهام مستقیمه باشد مطلقاً در آن نیست. و به برکت آن حضرتْ طایفهٔ عرب که به عدم فهم و علم و ادبْ مشهور آفاق بودند، از وفور علم و محاسن آداب و مکارم اخلاق، مقبول ساکنان سبع طباق[1] گردیدند و علمای جهان در اکتساب علم و ایمانْ محتاج به ایشان شدند.

وجه پنجم: از جهت اشتمال بر آداب کریمه و شرایع قویمه؛ زیرا که در مکارم اخلاق آنچه علما و حکما در سال‌ها فکر کرده بودند، در هر سوره اَضعاف آن بیان شده، و در شریعتْ قانونی چند برای انتظام احوال عباد و رفع نزاع و فساد در

---

۱. سبع طباق: هفت طبقه آسمان.

معاملات و مناکحات و معاشرات و حدود و احکام و حلال و حرام مقرّر گردانیده که در هر بابْ هر چند علمای زمان و عقلای جهان تفکّر نمایندْ خدشه در آن نمی‌توانند یافت، و در هیچ امرْ قاعده‌ای بهتر از آنچه در کلامِ معجز نظام و شریعت سیّد اَنام علیه و علی آله السّلام مقرّر گردیده نمی‌توانند ساخت. و اگر کسی به عقل خود رجوع نماید می‌داند که از این معجزه، عظیم‌تر نمی‌باشد.

وجه ششم: از جهت اشتمال بر قصص انبیای سالفه و قرون ماضیه که در آن زمانْ مخصوص اهل کتاب بوده، و دیگران را خصوصاً اهل مکّه را بر آن‌ها اطلاع نبوده، و به نحوی بیان فرموده که با وجود معاندان بی‌حساب خصوصاً اهل کتاب نتوانستند که تکذیب آن حضرت نمایند در هیچ جزئی از اجزای آن قصّه‌ها. و آنچه مخالف مشهور میان ایشان بود حقیّت آن را بر ایشان ظاهر گردانید مانند کشتن و بر دار کشیدن حضرت عیسی علیه‌السلام، و آنچه در کتب ایشان بود و از برای مصلحتْ مخفی می‌داشتند بر ایشان ثابت گردانید مانند قصّهٔ سنگسار و حلال بودن گوشت شتر و غیر این‌ها که به تفصیل در حیوة القلوب ایراد نموده‌ام.

وجه هفتم: از جهت خواص سُوَر و آیات کریمه، و آنْ آن است که شفای جمیع دردهای جسمانی و روحانی و دفع تسویلات نفسانی و وساوس شیطانی و امن از مخاوف ظاهری و باطنی و دشمنان اندرونی و بیرونی در آیات و سور فرقانی هست و به تجارب صادقه معلوم گردیده. و تأثیرات قرآن حمید را در جلای قلوب و شفای صدور و ربط به جناب مقدّس ربّانی و نجات از ضرر شبهات نفسانی، زیاده از آن است که صاحب‌دلی انکار آن نماید یا عاقلی را مجال تأمّلی باشد.

وجه هشتم: از جهت اشتمال قرآن مجید است بر اَخبار مُغَیَّبه که غیر حق تعالی را بر آن‌ها اطلاعی نیست. و آن‌ها زیاده بر آن است که احصا توان نمود، و آن بر دو قسم است:

قسم اول؛ آن است که در بسیاری از آیات کریمه خبر داده است به آنچه کافران و منافقان در خانه‌های خود می‌گفتند، و یا با یکدیگر به راز و پنهانْ مذکور می‌ساختند یا در خاطرهای خود می‌گذرانیدند. و بعد از خبر دادن، تکذیب آن حضرت نمی‌کردند

و اظهار ندامت و اِنابت می‌کردند. چون سخنی می‌گفتند خائف می‌شدند و می‌گفتند: در این ساعت جبرئیل به آن حضرت خبر خواهد داد. و از این نوعْ بسیار است و اکثر را در حیوة القلوب ذکر کرده‌ام.

قسم دوم؛ آن است که در بسیاری از آیات کریمه خبر داده است به امور آینده، که غیر خدا را بر آن‌ها اطلاعی نیست پیش از وقوع آن‌ها مگر به وحی و الهام الهی، مانند خبر دادن از عدم ایمان ابولهب و جمع دیگر، و خبر دادن از مذلّت یهودان تا روز قیامت، و چنان شد و تا حالْ پادشاهی در میان ایشان به هم نرسیده است و در شهر و دیارْ ذلیل‌ترین اهل روزگارند و به مذلّت ایشان مثل می‌زنند، و خبر دادن از فتح بلاد برای اهل اسلام، و خبر دادن دخول مکّهٔ معظّمه برای عمره، و از فتح مکّهٔ مشرّفه و برگشتن آن حضرت به سوی آن بلدهٔ طیّبه، و خبر دادن از عصمت حضرت رسول صلّی الله علیه و آله از شرّ مردم، و خبر دادن از غلبهٔ رومیان بر گبران عجم، و خبر دادن به سورهٔ کوثر از کثرت اَتْباع و اولاد آن حضرت و بر افتادن بنی‌امیّه و نسل آن‌ها که حضرت را اَبْتَر گفتند، و خبر دادن از عدم آرزوی یهودان مرگ را، و چنان شد. و اکثر در حیوة القلوب مذکور است.

قسم دوّم: در بیان مجملی است از سایر معجزات آن حضرت[1]

تعظیم کعبه و کتاب های حدیثِ اهل بیت علیهم السلام

و کذا یجب تعظیم الکعبة. و الاستخفاف بها، و فعل ما یوجب الاستخفاف بها، کفر کالحدث فیها اختیاراً، و قول ما یوجب الإهانة بها. و کذا کتب أحادیث النبي ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ و الأئمّة علیهم السلام. و بعضها یخرج عن دین الأئمّة.

هم‌چنین احترام و بزرگداشت کعبهٔ معظّمه واجب است. و سبک شمردن

۱. حق الیقین: ۴۰ ـ ۴۵، باب چهارم، مقصد پنجم، انتشارات سرور.

و بی احترامی به آن و انجامِ (هر) کاری که موجب اهانت و بی احترامی به آن شود ـ مانند: حدث کردن (یعنی نجس نمودن و پلیدی کردن) در آن به عمد و از روی اختیار ـ و گفتن سخنی که باعث اهانت به کعبه شود، کفر است.

هم‌چنین احترام گذاردن به کتاب‌های حدیثی که در آن‌ها احادیث پیغمبر ﷺ و ائمّه علیهم السلام جمع آوری شده، واجب است.

و به واسطهٔ (اهانت و) انکارِ بعضی از آن احادیث (و به سبب هر نوع هتک و بی احترامی به مقامات ایشان) انسان از دین امامیّه خارج می‌شود (نه از اصل دین اسلام.)[1]

ملائکه اجسامی لطیف و معصوم‌اند

و کذا یجب الاعتقاد بوجود الملائکة، و کونهم أجساماً لطیفة، و أنّ لبعضهم أجنحةً، و لهم صعوداً و نزولاً. و إنکار المشاهیر منهم ـ کجبرئیل و عزرائیل و میکائیل و إسرافیل ـ و إنکار جسمیّتهم، کفر.

و یجب القول بعصمتهم و طهارتهم. و یجب تعظیمهم. و الاستخفاف بهم، و سبّهم، و قول ما یوجب الإزراء بهم، کفر.

هم‌چنین اعتقاد به وجود فرشتگان و این که ایشان دارای جسم‌هایی لطیف می‌باشند[2] و بعضی از آن‌ها بال‌هایی (برای پرواز) دارند و بالا رفتنی (به سوی آسمان‌ها) و پایین آمدنی (به سوی زمین) دارند، واجب است.

و انکار نمودن (یکی از) فرشتگان مشهور و معروف، مانند جبرئیل و عزرائیل و میکائیل و اسرافیل [علیهم السلام]، و انکار جسم بودن ایشان، کفر است.

---

۱. در عبارت: «و بعضها یخرج عن دین الائمّة: بعضی از آن‌ها انسان را از دین ائمّه (و شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه) خارج می‌کند» دو احتمال می‌رود: ۱ ـ بعضی از آن‌ها یعنی انکار بعضی از آن روایات.... ۲ ـ یعنی انجام بعضی از اعمال و افعال و سخنان که حرام است، موجب خروج شخص از مذهب اثنا عشریه می‌شود. ولی احتمال اوّل اظهر است هم لفظاً و هم معناً.

۲. بحث جسمانیّت ملائکه به زودی خواهد آمد.

و اعتقاد به عصمت فرشتگان و طهارت آن‌ها (از گناه) واجب است. و تعظیم و احترام آن‌ها هم واجب است. و استخفاف و اهانت نمودن به ایشان، و ناسزا گفتن و بدگویی به آن‌ها و گفتن هر چیزی که (شایسته مقامشان نباشد و) باعث حقیر شمردن و توهین به ایشان باشد، کفر است.

اعتقاد به حلول، اتحاد و وحدت وجود، چگونه است؟

و كذا عبادة الصّنم و السجود لغيرالله تعالى مطلقاً بقصد العبادة، كفر.

و القول بحلوله تعالى في غيره، كما قاله بعض الصّوفية والغلاة، أو اتّحاده مع غيره، كما قاله بعضهم، أو أنّ له تعالى صاحبةً أو ولداً أو شريكاً، كما قاله النصارى، أو أنّه تعالى جسم، أو أنّ له مكاناً كالعرش و غيره، أو أنّ له صورةً أو جزءاً أو عضواً، فكلّ ذلك كفر.

عبادت و پرستش بت، و سجده برای غیر خداوند مطلقاً (هر کس و هر چیزی که باشد) به قصد پرستش آن، کفر است. و اعتقاد به حلول خداوند (و داخل شدن او) در کالبد غیر خودش (از مخلوقات) ـ چنان‌که بعضی از صوفیان و غالیان[1] گفته‌اند ـ یا اتّحاد و یکی شدن خداوند با غیر خودش (از مخلوقات) ـ چنان‌که بعضی دیگر از صوفیّه گفته‌اند ـ یا اعتقاد به این که خداوند، زن یا فرزند یا شریکی دارد ـ چنان‌که مسیحیان گفته‌اند (که حضرت عیسی علیه‌السلام پسر خدا است) ـ یا آن‌که حق تعالی جسم است، یا آن‌که خداوند مکانی، مثل: عرش و غیر عرش دارد، و یا آن‌که خداوند صورت یا (هر گونه) جزئی یا عضوی (بدنی و جسمانی) دارد، همهٔ این‌ها کفر است.

فائده: در رد حلول و اتحاد و وحدت وجود

علامهٔ مجلسی رحمه‌الله می‌فرماید: حق‌تعالی با چیزی متحد نمی‌شود؛ زیرا که اتّحادِ اثنین

---

۱. یعنی کسانی که در مورد ائمّه علیهم‌السلام و... غلوّ و زیاده روی می‌کنند.

محال است. و او را زن و فرزند نمی‌باشد. و در چیزی حلول نمی‌کند. نصاری می‌گویند که «حضرت عیسی ـ علی نبیّنا و آله و علیه السلام ـ فرزند خدا است، یا خدا در او حلول کرده است، یا با او متّحد شده است» و این همه مستلزم عجز و نقص حق تعالی است و عین کفر است. و آنچه بعضی از صوفیه می‌گویند که «حق تعالی عین اشیا است، یا آن‌که ماهیات ممکنه امور اعتباریه اند و عارض ذات حق شده‌اند، یا آن‌که خدا در عارف حلول می‌کند و با او متّحد می‌شود» همهٔ این اقوال عین کفر و زندقه است. و هم‌چنین آنچه بعضی از غالیان شیعه گفته‌اند که «حق تعالی در رسول خدا ﷺ و ائمّه هدی ﷺ حلول کرده است، یا با ایشان متحد شده است، یا به صورت ایشان ظاهر شده است» همه کفر است و ائمّه از ایشان تبرّی کرده‌اند و بر ایشان لعنت کرده‌اند و امر به قتل بعضی از ایشان نموده‌اند و حضرت امیرالمؤمنین ﷺ جمعی از ایشان را به دود هلاک کرد.[1]

در کتاب عین الحیات می‌فرماید: حضرت صادق ﷺ فرمود که: «اوصیا و ائمّه درهایی‌اند که از راه متابعت ایشان به خدا می‌توان رسید. و اگر نه ایشان بودند، کسی خدا را نمی توانست شناخت. به ایشان خدا حجّت خود را بر خلق تمام کرد.» در این باب احادیث بسیار وارد شده. اکثر عالم را شیطان از این راه فریب داده که دست از فرمودهٔ خدا و رسول و ائمّه بر داشته‌اند و به عقل‌های ضعیف اعتماد نموده‌اند و هر طایفه خدا را به نحوی شناخته‌اند به اعتقاد خود، و همه خطا کرده‌اند. چرا تفکّر نمی‌نمایند که اگر عقل مستقل می‌بود در این باب، این فِرَق بسیار از متکلّمین و حکما که همه از اهل عقل‌اند پیدا نمی‌شد. در این باب و در هر بابی دو فرقه با یکدیگر موافق نیستند چنان‌که جمعی از متکلّمین به عقل سخیف خویش، خدا را جسم دانسته‌اند و می‌گویند: نوریست از بابت شمس می‌درخشد. بعضی از صوفیه اهل سنت و مجسّمه ایشان، خدا را به صورت پسر ساده می‌دانند و بعضی به صورت

---

۱. حق الیقین: ۱۵، مبحث هفتم، در صفاتی است که متعلق به افعال خداست.

مرد ریش سفید می‌دانند و بعضی خدا را جسم بزرگی می‌دانند بر روی عرش نشسته. و بعضی دیگر از صوفیه اهل سنّت و متکلمین ایشان و اکثری، به حلول خدا قائل شده‌اند در اشیا، و نصاری در خصوص عیسی[علیه السلام] قائل شده‌اند، و صوفیه حلولیه در جمیع چیزها. و خداوند عالمیان، نصاری را در اکثر قرآن به این سبب لعن کرده و ایشان را به کفر یاد نموده که به خدا چنین نسبتی می‌دهند. و جمعی دیگر از صوفیه اهل سنت که از حلول گریخته‌اند، به امر قبیح‌تر و شنیع‌تر قائل شده‌اند که آن اتحاد است و می‌گویند که: خدا با همه چیز متّحد است، بلکه همه چیز اوست و غیر او وجودی ندارد و همین اوست که به صورت‌های مختلف بر آمده (یعنی: قائل به وحدت وجود شدند).[۱]

خلاصه کلام در این مقام: صوفیه به حلول نمودن خدای تعالی در تمام مخلوقات یا در صنفی خاص از آن‌ها که عرفا باشند، و یا اتحادش با آن‌ها اعتقاد دارند. آن‌ها خود چند طایفه‌اند و بیش‌تر آن‌ها از عامه می‌باشند که در زمان خلفای جور و بنی‌امیّه و بنی‌عبّاس پیدا شده‌اند. خلفای جور، آن‌ها را به جهت مقابله و معارضهٔ با امامان معصوم علیهم السلام تقویت و تأیید می‌کردند. بقیهٔ فِرَق صوفیه، از این گروه تبعیت کرده‌اند و طریقهٔ آن‌ها در حلول و اتحاد مختلف است:

۱ـ بعضی معتقد به حلول خداوند در دل عارف، مانند آب در کوزه، می‌باشند.

۲ـ بعضی دیگر معتقد به حلول بر نحو امتزاج، مانند شیر و شکر، می‌باشند.

۳ـ و بعضی معتقد به اتحاد بالنسبه به جمیع ممکنات مانند موج دریا می‌باشند.

۴ـ و بعضی ظاهر را واحد و مظاهر را متعدد می‌دانند مثل شعاع شمس که در روزنه‌های بسیار ظاهر می‌شود.

۵ـ بعضی دیگر که قائل به حلولند، نصارا هستند که قائل به اَقانیم ثلاثه اند. و لفظ اُقنوم لغت سریانی است و به عربی یعنی «اصل و سبب هر چیزی» که از او تعبیر

---

۱. عین الحیات: ۱ / ۸۹، اصل دویم شعبه دویم.

می‌شود به ذات که وجود کل از اوست. و اَب و اِبن و روح القدس اشاره بـه اوست. اقنوم اَب عبارت از وجود است، و اقنوم ابنْ علم اوست و اقنوم روحْ حیات اوست. و اقنوم اَبْ حلول نموده در روح القدس و به توسّط او داخـل در رحـم مـریم شـده و از این‌جا حلول نموده است در عیسی که اقنوم ابـن است و عـیسی از ایـن جـهت پسر خداست.[۱]

بعضی از بزرگان گفته‌اند: مسئلهٔ حلول و اتّحاد بعد از منصور و بایزید پیدا شده برای تأویل قول آن دو، برخی گفتند: حلول حقّ تعالی در منصور شد که او گفت: أنا الحقّ و همچنین در بایزید حلول کرد که گفت: لا إله إلاّ أنا فاعبدونی.

و عدّه‌ای دیگر ـ به گمان خود ـ خواستند از حلول فرار کنند چون لازمـهٔ حـلول قول به تجسّم حق ... است، از راه فنا پیش آمدند و قائل به اتحاد شدند و گفتند: گفتهٔ آن دو از باب فناء بوده نه از باب ادّعای حلول، و بعدها صحبت وحدت وجود رواج

---

۱. به کفایة الموحدین ۱ / ۳۵۶ مراجعه شود، مرحوم طبرسی در این کتاب، دلایل عقلی و نقلی زیادی در بطلان حلول و اتّحاد ذکر نموده است. خلاصه دلایل ایشان این است که:

۱ ـ روایات متواتر قطعی از اهل البیت علیهم السلام در بطلان حلول و اتحاد وارد شده است...

۲ ـ اتّحاد یا حقیقی است یا مجازی، صورت اوّل مطلقاً محال است، و صـورت دوّم و لو از مـمتنعات ذاتـیه نیست، امّا نسبت به خداوند محال است...

۳ ـ حلول متصوّر نیست مگر به حلول جسمی در جسم دیگر، یا به حلول عرضی در محل دیگر، در صورت اول مستلزم تجسّم و ترکیب، و در صورت دوّم مستلزم احتیاج خداوند به محل است.

۴ ـ اگر خداوند در چیزی حلول کند، یا محلّ قابل انقسـام خواهد بود یا غیر قـابل انـقسام، در صـورت اوّل مستلزم ترکیب حالّ خواهد بود، زیرا انقسام محلّ مستلزم انقسام حال است. در صورت دوّم، لازم خـواهـد آمد خداوند اصغر اشیا باشد.

۵ ـ اگر خداوند در چیزی حلول کند، یا حالّ و محل مقارن در وجودند، یا محل مقدّم بر حالّ است، و یا حالّ مقدّم بر محل، در صورت اوّل تعدد قدما لازم آید، و در صورت ثانی لازم آید خداوند حـادث بـاشد، زیـرا مسبوق خواهد بود. و صورت سوّم معقول نخواهد بود زیرا وجود حالّ و تحقق او فرع وجود محلّ است.

۶ ـ اگر خداوند در چیزی حلول کند مستلزم دور محال خواهد بود، زیرا غیر خداوند در اصل وجودش محتاج به وجود او هستند پس اگر او حالّ در شی‌ای باشد محتاج به غیر خود خواهد بود، که محل اوست.

یافت و سخن از حلول و اتّحاد از بین رفت[۱].

بهر حال بطلان این دو اعتقاد واضح است. لازمهٔ حلول ظرفیّت و مظروفیت است که خداوند مظروف و بشر ظرف باشد و لازمهٔ اتحاد قدیم شدن حادث یا حادث شدن قدیم است و لهذا قول به وحدت وجود شایع شد.

و به بیان دیگر می‌گوئیم: صوفیّهٔ حلولیّه می‌گویند: خدای تعالی در ما حلول کرده است و همچنین در ابدان جمیع عارفان حلول می‌کند.

بطلان این عقیده واضح است که حلول کننده احتیاج دارد به محلّ و هر چه محتاج به غیر است ممکن است، پس اگر خدای تعالی حلول در غیر کند لازم آید که ممکن الوجود باشد نه واجب الوجود.

و صوفیّهٔ اتّحادیه می‌گویند: ما با خدا یکی شدیم و همچنین خدای تعالی با همه عارفان یکی می‌شود. آن‌ها خداوند را تشبیه می‌کنند به آتش، و خود را به آهن و انگشت، و می‌گویند: چنان چه آهن و انگشت به سبب ملاقات و مصاحبتِ آتش، آتش می‌شوند، عارف نیز به واسطهٔ قرب به خدا، خدا می‌شود.

و جواب این انحراف واضح است، چون از این که ممکنی طبیعت ممکن دیگر را بگیرد یا به صفت و رنگ ممکنی بر آید، لازم نمی‌آید که واجب، ممکن شود و یا ممکن واجب شود، و همچنین قیاس واجب تعالی به ممکنات قیاس مع الفارق است، و بنا بر اعتقاد این دو طائفه، تعدّد و تکثّر إله لازم آید؛ چون ممکن است

---

۱. اتّحاد دو معنا دارد: یکی شدن و یکی بودن، و لازمهٔ وحدت وجود نیز اتّحاد است اما به معنای یکی بودن یعنی: همه اشیاء از اوّل با حق یکی است. امّا اتّحادی که در مقابل حلول و وحدت وجود است مراد یکی شدن بعد از دوئیت است و مقصود عارف و صوفی در زمان ما این معنای اخیر نیست، و لازمهٔ قول به وحدت وجود که فلاسفه و صوفیه گویند، اتحاد پروردگار (اتحاد به معنای اول) با هر مخلوق است، لذا ابن عربی در تفسیر ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ گفت: خداوند نصاری را نسبت به کفر داده نه از جهت این که قائل به خدائی حضرت عیسی علیه‌السلام شدند بلکه از جهت آن که: چرا خدائی را به عیسی تنها منحصر کردند، باید همه را خدا بدانند. و می‌گوید: هر کس بتی را بپرستد خدا را پرستیده است و....

در هر عصری هزار عارف و یا بیشتر باشند.[۱]

---

۱. **تکمیل**

علامهٔ حلّی ﷺ فرمود: في أنّه تعالى لا يتّحد بغيره. الضرورة قاضية ببطلان الاتّحاد، فإنّه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئاً واحداً.

و خالف في ذلك جماعة من الصّوفيّة من الجمهور، فحكموا بأنّه تعالى يتّحد مع أبدان العارفين، حتّى أنّ بعضهم قال: إنّه تعالى نفس الوجود، و كلّ موجود هو الله تعالى! و هذا عين الكفر و الإلحاد. و الحمد لله الذي فضّلنا باتّباع أهل البيت دون أهل الاهواء الباطلة.

المبحث السادس: أنّه تعالى لا يحلّ في غيره. من المعلوم القطعي أنّ الحال مفتقر إلى المحلّ، و الضرورة قضت بأن كلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الله تعالى حالاً في غيره لزم إمكانه، فلا يكون واجباً، هذا خلف.

و خالفت الصّوفيّة من الجمهور في ذلك، و جوّزوا عليه الحلول في أبدان العارفين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فانظروا إلى هؤلاء المشايخ الذين يتبرّكون بمشاهدهم: كيف اعتقادهم في ربّهم؟ و تجويزهم تارةً الحلول، و أخرى الاتّحاد، و عبادتهم الرقص، و التصفيق، و الغناء، و قد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك، فقال عزّ من قائل: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً ﴾ (الأنفال: ۳۵.) و أيّ غافل أبلغ من تغفل من يتبرّك بمن يتعبّد الله بما عاب به الكفّار؟ ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج: ۴۶)

و لقد شاهدت جماعة من الصّوفيّة، في حضرة مولانا الحسين ﷺ و قد صلّوا المغرب سوى شخص واحد منهم، كان جالساً لم يصلّ ثمّ صلّوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص، فقال: و ما حاجة هذا إلى الصلاة و قد وصل، أيجوز أن يجعل بينه و بين الله تعالى حاجباً؟ فقلت: لا، فقال: الصّلاة حاجب بين العبد و الرّب. فانظر أيّها العاقل إلى هوءلاء و عقائدهم في الله تعالى كما تقدّم، و عبادتهم ما سبق، و اعتذارهم في ترك الصلاة ما مرّ، و مع ذلك فإنهم عندهم الأبدال، فهؤلاء أجهلُ الجُهّال.

(نهج الحق: ۵۷ـ۵۸، المبحث الخامس)

و قال ﷺ في شرح التجريد: (في أنّه تعالى ليس بحالّ في غيره): فإنّ وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره، و هذا حكم متّفق عليه بين أكثر العقلاء. و خالف فيه بعض النصارى القائلين بأنّه حلّ في المسيح، و بعض الصّوفيّة القائلين بأنّه حالّ في أبدان العارفين.

و هذا المذهب لا شك في سخافته لأنّ المعقول من الحلول، قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعيّة بشرط امتناع قيامه بذاته، و هذا المعنى منتف في حقّه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان.

قال: (في نفي الاتّحاد عنه تعالى) فإنّ وجوب الوجود ينافي الاتّحاد لأنّا قد بيّنا أنّ وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتّحد بغيره، لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتّحد به، فيكون الواجب ممكناً. و ايضاً فلو اتّحد بغيره لكانا بعد الاتّحاد إمّا أن يكونا موجودَين كما كانا فلا اتّحاد، و إن عُدما أو عُدم احدهما فلا اتّحاد أيضاً. و يلزم عدم الواجب فيكون ممكناً، هذا خلف. (كشف المراد: ۲۹۳)

خداوند هرگز دیده نمی‌شود

و اعلم أنّه لايمكن رؤيته تعالى بالبصر لا في الدنيا و لا في الآخرة. و ما ورد في ذلك، مؤوّل.

بدان که دیدن خداوند با چشم سر در دنیا و آخرت ممکن نیست و محال می‌باشد. و آنچه (از آیات و احادیث) در باره دیدن خدا وارد شده است (و از آن‌ها به ظاهر، دیدن با چشمِ سر فهمیده می‌شود) تأویل برده می‌شود (یعنی معنای ظاهری آن، مراد و مقصود نیست و باید توجیه و تأویل برده شود به این که: مقصود دیدن خداوند به چشم دل و قلب و بحقيقة الايمان می‌باشد، چنان‌که در خود روایات این تأویل ذکر شده است.)[۱]

فائده: مقصود از رؤیت خداوند چیست؟

علامهٔ مجلسی ﷺ می‌فرماید: صانع عالمْ دیدنی نیست و به دیدهٔ سر ادراک او نتوان کرد نه در دنیا و نه در آخرت. و این ضروری دین شیعه است و آیات و احادیث بسیار بر این معنا وارد شده است.

آنچه توهّم می‌کنند بر خلاف این وارد شده است، مؤوّل است به ادراک به دیدهٔ دل، چنان که حضرت امیرالمؤمنین ﷺ می‌فرماید: نبیند او را دیده‌ها به مشاهدهٔ دیدن، و لیکن دیده است او را دل‌ها به حقیقت های ایمان.[۲]

در عین‌الحیات می‌فرماید: بدان که رؤیت را بر دیدن به چشم اطلاق می‌کنند، و بر نهایت انکشاف و ظهور نیز اطلاق می‌کنند گو به چشم دیده نشود. و ضروری مذهب شیعه است که خدا را به چشم نتوان دید؛ زیرا که جسم و جسمانی نیست، و در حصول او در مکان، محال است که به چشم دیده شود. و آنچه در آیات و اخبار در شأن باری

---

۱. ن.ک: اصول کافی، کتاب التوحید «باب في ابطال الرؤية» و مرآة العقول ۱ / ۳۲۷ـ۳۳۸.

۲. حق الیقین: ۲۶، باب دوم، مبحث چهارم، انتشارات سرور.

تعالی به لفظ رؤیت واقع شده، مراد از آن معنی دوم است؛ زیرا که ظهور آن نزد عارفان زیاده از ظهور امری است که به چشم دیده شود چنانچه به اسانید معتبره از حضرت امام العارفین و یعسوب الدین امیرالمؤمنین ﷺ منقول است که: از او پرسیدند که یا امیرالمؤمنین، خدای خود را دیده‌ای؟ فرمود که: «تا خدا را نمی‌دیدم هرگز او را عبادت نمی‌کردم.» سائل پرسید که: خدا را به چه کیفیت دیدی؟ فرمود که: «خطا کردی؛ به چشم او را نتوان دید، و لیکن دلْ او را به حقیقت ایمان و یقین دیده است.»[۱]

و به روایت دیگر، مثل این سؤال را از حضرت مبیّن الحقایق جعفر بن محمد الصادق ﷺ نمودند و آن حضرت چنین جواب فرمود.[۲]

و جناب نبوی در این عبارت[۳] به این اشارت فرموده‌اند که: «گویا او را می‌بینی» یعنی او را نتوان دید، اما در مقام عبادت از بابت کسی باش که شخصی را بیند و در حضور او خدمت او کند و در مرتبه یقین خود را به درجهٔ عارفان که اقوا از مشاهده و عیان است، برسان.

و ممکن است که معنی دویم رؤیت مراد باشد و مراد غایت مرتبهٔ انکشاف باشد؛ چون این قسم از انکشاف، مخصوص انبیا و ائمّه است و از ابوذر و مثل او متصوّر نیست، فرمود: «چنان عبادت کن که گویا به آن مرتبه رسیده‌ای.»[۴]

بطلان علم به حقیقت ذات و اشتراک لفظی

وأنّه لا یمکن الوصول إلی کنه حقیقة ذاته أو صفاته. وأنّ التعطیل ونفی جمیع صفاته تعالی عنه باطل، کما یلزم علی القائلین بالاشتراك اللفظّی.

---

۱. بحار الانوار: ۴/ ۲۷، حدیث ۲.

۲. بحار الانوار: ۴/ ۳۳، حدیث ۱۰.

۳. منظور حدیثی است که از رسول خدا ﷺ نقل شده که به ابوذر فرمود: ای ابوذر، خدای را چنان عبادت کن که گویا او را می‌بینی! پس اگر تو او را نبینی او تو را می‌بیند.

۴. عین الحیات: ۱/ ۴۱، فصل اوّل در رؤیت.

برای توضیح بیش‌تر رجوع شود به مرآة العقول ۱/ ۳۲۷(باب في ابطال الرؤیة) و ۱/ ۳۴۴(اعلم انّ الامة اختلفوا في الرؤیة...) و بحار الانوار ۷۰/ ۳۵۶.

[بدان]که (دانستن و) رسیدن به کنه حقیقت ذات، یا کنه صفات خدای تعالی ممکن نیست. و (اعتقاد به) تعطیل (یعنی ثابت نکردن وجود و صفات کمالی و اضافی برای خداوند)[۱] و نفی کردن جمیع صفات حق تعالی از ذات مقدسش، باطل است، چنان‌که (این اشتباه) لازمهٔ اعتقاد کسانی است که می‌گویند: وجود (و علم و قدرت و حیات) در باب خداوند و دیگر موجودات، مشترک لفظی می‌باشند (یعنی این الفاظ معانی مختلفی دارند؛ هنگامی که آن‌ها را به خداوند نسبت می‌دهیم معنایی دارند و هنگامی که به موجودات ممکن نسبت می‌دهیم معنای دیگری دارند، و به حسب لفظ بین آن دو مشترک‌اند، و لازمهٔ این قول تعطیل و نفی صفات از خداوند است.)

فائدهٔ مهمّ: اشتراک لفظی یا امر دیگر

آیا مفهوم و آنچه از لفظ « موجود » در قضایای: « خداوند موجود است » و « انسان موجود است » و « درخت موجود است » و « سنگ موجود است » به ذهن می‌آید، مختلف و متعدّد است تا در نتیجه « موجود » مشترک لفظی باشد ـ یعنی از « موجود » در قضایای: « انسان یا درخت یا سنگ موجود است » معنایی می‌فهمیم که این معنا با معنای « موجود » در قضیهٔ: « خداوند موجود است » مغایرت و مخالفت دارد و غیر آن است، و حتّی در معنای عام و همه فراگیر « تحقق و ثبوت داشتن و نفی عدم و نیستی » هم مشترک نیستند؟ ـ یا این که در همهٔ این موارد یک معنا و مفهوم عام به ذهن می‌آید که همان « تحقق و ثبوت و معدوم نبودن » است و در نتیجه، « موجود » مشترک معنوی می‌باشد؟

---

۱. چنان‌که علامهٔ مجلسی ﷺ در بیان تعطیل فرموده است: حدّ التعطیل هو عدم اثبات الوجود و الصفات الکمالیة و الفعلیّة و الاضافیّة له.

(مرآة العقول ۱ / ۲۸۲، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، ذیل حدیث ۲)

لازم به تذکّر است که تعطیل در ذات حق تعالی یعنی: اثبات ذات حق نکردن و حکم به موجودیت خداوند ننمودن. و تعطیل در صفات حق تعالی یعنی: اثبات صفات برای خداوند نکردن و حکم به وجودِ علم و قدرت و ... برای خداوند ننمودن.

این بحث دربارهٔ صفات ذاتی خداوند هم مطرح است و شرح آن از این قرار است: وقتی می‌گوییم: خداوند عالم و قادر و... است، آیا از عالمیّت و قادریّت و... خداوند همان مفهومی به ذهن می‌آید که در هنگام نسبت دادن این‌ها به غیر خداوند می‌فهمیم گر چه آن مفهوم، معنای جاهل نبودن و عاجز نبودن و... باشد ـ تا در نتیجه این الفاظ مشترک معنوی و در تمام موارد یک معنا داشته باشند ـ یا مفهوم و معنای آن‌ها در مورد خداوند مباین و مغایر با مفهوم و معنای آن‌ها در دیگر موارد است؟

نظر علامهٔ مجلسی ﷺ این است که: وقتی می‌گوییم: «خداوند موجود است» یعنی ثابت و متحقق می‌باشد و خارجیّت دارد، نه این که ما از این قضیه هیچ چیزی نفهمیم.

این تذکّر لازم است که قضیّهٔ: «خداوند موجود و متحقق است» با قضیهٔ «خدا وجود است» فرق دارد. در صورت اوّل خبر از تحقّق و ثبوت و بودن و واقعیت داشتن ذات او در خارج می‌دهیم، و در صورت دوم از ذات و حقیقت و کنه ذات آن طور که هست، خبر می‌دهیم. البته اگر مقصود از قضیّهٔ: «خدا وجود است» این باشد که، خداوند موجود و متحقق است و ثبوت خارجی دارد، اشکالی ندارد.

به عبارت دیگر، بحث در مفهوم موجود و وجود است ـ یعنی «موجود است و وجود دارد» را به هر شیئی نسبت دهیم معنایش این است که آن اشیا در مفهوم وجود داشتن و بودن و واقعیّت داشتن و نفی عدم و نیستی، با هم مشترک می‌باشند[1] ـ نه در مصداق و حقیقت وجود. زیرا ذات حق تعالی هیچ‌گونه اشتراک و سنخیّتی با غیر خودش ندارد و بینونت تامّه و جدایی کامل میان او و مخلوقاتش می‌باشد.[2]

---

۱. البته بنا بر این که قائل به اشتراک لفظی وجود نباشیم.

۲. مقصود از عدم سنخیّت و بینونت بین خدا و خلقش این است که: تمامی مخلوقات اِلاهی، حقایقی قابل زیادت و نقصان و عددی و مقداری و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند، ولی ذات احدیّت بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی می‌باشد و فراتر از زمان و مکان است. پس محال است که بین او و مخلوقاتش رابطهٔ تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عینیت. رابطه تشکیکی تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی و حقیقتی واحد و مشترک باشند و در شدّت و ضعف و... اختلاف داشته باشند مثل خط، و نور و...

خلاصه، بحث در این مقام (و در اشتراک معنوی و لفظی) فقط بحث در مفهوم عام می‌باشد. این مطلب بر خلاف بحثی است که در باب اصالت وجود فلسفه مطرح است. در آن‌جا بحث از مصداق وجود و حقیقت وجود می‌باشد.[۱]

به بیان واضح‌تر می‌گوییم: در جملهٔ «الله موجودٌ، خداوند موجود است و خدا متحقق هست» مقصود این نیست که: خدا وجود و هستی است که هستی را یک امری حقیقی بدانیم و برای خدا ثابت نماییم و برای وجود، عینیّت خارجی قائل شویم که در بحث اصالت وجود مطرح می‌کنند و معتقدند که در مقابل اشیا، عینیّت و تحقّق واقعی از آنِ وجود است.

بلکه معنای «الله موجودٌ» این است که خداوند متحقق و موجود است و موجودیت مفهومی است انتزاعی که از خارجیّت اشیاء و تحقّق آن ها در خارج انتزاع می‌شود و در خارج چیزی به نام وجود نیست.

توضیح بیش‌تر مطلب چنین است: وقتی به حقایق خارجی نظر می‌کنیم، می‌بینیم که آن‌ها با هم تباین و مغایرت دارند؛ امّا در موجود بودن و نفی عدم و نیستی با هم مشترک می‌باشند. ذهن انسان با ملاحظهٔ این جهت، یک مفهوم از همهٔ آن ها انتزاع می‌کند و می‌گیرد. این مفهومِ انتزاعی، بر همهٔ آن ها به صورت یکسان، قابل اطلاق است و صدق می‌کند. آن مفهومی که ذهن ما از تمامی موجودات خارجی انتزاع می‌کند، موجود بودن و وجود داشتن و نفی عدم می‌باشد.

پس به لحاظ این‌که همهٔ موجودات متباین نفی کنندهٔ عدم هستند، به تک تک آن‌ها «موجود است» به معنای «نفی کنندهٔ عدم» اطلاق می‌شود.[۲] بنا بر این صحیح است

---

۱. تمام دلایل اصالت وجود، مصادره به مطلوب یا دوری است. اعتقاد به آن ـ علاوه بر این‌که خلاف وجدان و فطرت و بداهت و برهان است ـ لوازم فاسد زیادی هم در پی دارد. در کتاب تنزیه المعبود بحث را ذکر کرده‌ایم. طالبان به آن‌جا رجوع کنند.

۲. یعنی: وقتی گفته می‌شود: «الله موجود» یعنی: الله طارد العدم. و «الخلق موجودٌ» یعنی: الخلق طارد العدم؛ بنا بر این صحیح است که بر خلق و خالق «موجودٌ» به معنای واحد اطلاق شود؛ ولی آن معنای واحد، همان طارد العدميّة است.

که بر هر یک از خلق و خالق «موجود است» به معنای واحد که نفی عدم است، اطلاق شود. این معنا و مفهوم، معنا و مفهومی است انتزاعی که بر همهٔ اشیای متباین اطلاق می‌شود، و از اطلاق این مفهوم واحد انتزاعی بر خدا و خلق، سنخیّت و تناسب در مصداق و حقیقت خارجی استفاده نمی‌شود.

به بیان دقیق‌تر: اطلاق مفهوم واحد که از معقولات ثانیه باشد ـ که محمول، مابازاء خارجی ندارد، و جز ذاتِ موضوع چیز دیگری در خارج نیست ـ بر حقایق مختلف، یا انتزاع آن از حقایق متباین، دلیل بر اشتراک آن حقایق در حقیقت خارجی نخواهد بود.

فالمتحصّل ممّا ذکرناه: أنّ ما ذکره العلامة المجلسی ﷺ من بطلان الاشتراك اللفظي، لایستلزم السنخيّة و الاشتراك في الحقيقة و العينيّة كما لايخفى.

علامهٔ مجلسی ﷺ در مرآة العقول در شرح حدیثی، کلامی[1] فرموده‌اند که حاصلش این است: مفاهیم و معانی بر دو قسم است:

۱ـ مفاهیمی که عمومیّت و شمول و همه فراگیری دارند و چیزی از اشیا ـ نه ذهنی و نه عینی و خارجی ـ از فراگیری و شمول آن ها خارج نمی‌باشد و همه چیز را شامل می‌شوند مثل: مفهوم «شیء» و «موجود» و «مُخْبَرٌ عنه». از همین رو است که این‌ها بر شیء غیر قابلِ تعقّل و غیر قابل تصوّر و غیر محدود، نیز اطلاق می‌شوند.

۲ـ مفاهیمی که عند الاطلاق مصادیق آن ها توهّم و تصوّر می‌شود.

اطلاق مفاهیم قسم اوّل بر خداوند تعالی، و خبر دادن از او با آن‌ها، اثبات اوست، و نفی انکار و ابطال او و نفی تعطیل است، چنان‌که عدم جواز و نفی اطلاق این مفاهیم بر خداوند، ابطال و تعطیل و انکار است.[2]

از این رو است که امام ؑ اجازه می‌دهد که گفته شود «الله موجود» یا «الله شیء». زیرا لازمهٔ آن این نیست که خداوند به صورت شیئی معقول و محدود، تصوّر شود، چون مفهوم آن عام می‌باشد و حتّی بر آنچه غیر متصوّر می‌باشد و آنچه منزّه است از

---

۱. مرآة العقول: ۱ / ۲۸۱.

۲. خلاصه این که: باید خدا را اثبات کرد و از حدّ انکار و ابطال و تعطیل خارج نمود.

آن که به تصوّر در آید، صدق می‌کند، بلکه بر آنچه مفهوم متصوّر و مصداق ذهنی خاصّی هم ندارد صدق می‌کند. البته باید توجّه داشت که هر چه در ذهن متصوّر شود که آن مفهومِ خدا است، خدا آن نیست. پس اطلاق «شیء» و «موجود» بر خداوند سبحان خارج از حدّ تعطیل، و خبر دادن از اثبات او و مأذون و مجاز است. چنان که نفی «شیء» و «موجود» از حق تعالی در حدّ ابطال و انکار و تعطیل است و مأذون و مجاز نیست.

تکمیل فائده: خروج از حد تعطیل و تشبیه

این مطلب را در ضمن بعضی از احادیث که این تعبیر در آن ها وارد شده، توضیح می‌دهیم. مرحوم صدوق روایت نموده که از حضرت جواد ﷺ سؤال شد:

أیجوز أن یقال: إنّ الله عزّ و جلّ شیء؟ فقال: نعم، یخرجه عن الحدّین: حدّ التعطیل و حدّ التشبیه.[1]

آیا نسبت دادن مفهوم شیء و چیز به خداوند جایز است به این صورت که گفته شود «خداوند شیء است»؟

آن حضرت فرمود: آری، با این نسبت دادن او را از دو حدّ تعطیل و تشبیه، بیرون می‌برد.

نیز برقی در کتاب محاسن روایت کرده که از حضرت جواد ﷺ سؤال شد:

أیجوز أن یقال لله: إنّه موجود؟ قال: نعم، تخرجه من الحدّین: حدّ الابطال و حدّ التشبیه.[2]

آیا جایز است در مورد خداوند گفته شود که «خدا موجود است»؟

فرمود: آری، با این وصف، او را از حدّ ابطال و نفی، و حدّ تشبیه، خارج می‌کنی.

---

۱. توحید: ۱۰۴ باب ۷ حدیث ۱ و ۷.

۲. بحار الانوار ۳/۲۶۵.

مخفی نماند، این جملهٔ: «خارج از حدَّین: حدّ ابطال و تشبیه» به اطلاقش هم شامل ذات است و هم صفات.

أما بیان آن در مورد ذات خداوند تعالی پس گوئیم: حدّ ابطال و تعطیل: آن است که وجود و شیئیت از خداوند نفی شود و یا إخبار از خداوند تعالی داده نشود و بر او حکمی نشود که در این صورت ترک اعتراف و اقرار به او خواهد بود.

به عبارت دیگر: إبطال و تعطیل آن است که وجود و شیئیت را از خداوند نفی کنیم و یا ذات خداوند را موضوع برای هیچ عنوان عامّی مثل: شیء و موجود، قرار ندهیم و نگوییم: الله شیء (یعنی: خداوند شیء است)، و الله موجود (یعنی: خداوند موجود است).

و حدّ تشبیه آن است که: ذات خداوند را موضوع برای چیزی قرار دهیم که به تصوّر ما در می‌آید مثل این که بگوییم: الله تعالی جسمٌ؛ جوهرٌ؛ عرضٌ؛ وجودٌ.[۱] یعنی: خداوند تعالی جسم؛ جوهر؛ عَرَض و وجود است.

زیرا که حقیقت ذات حق تعالی قابل تصوّر و توهّم نیست، و لذا هر چه به تصوّر در می‌آید، اگر بر او حمل شود (چه آن چیز متصوَّر، فرد خارجی داشته باشد و یا فقط وجود ذهنی داشته باشد) و بگوییم: خداوند آن چیز (متصوَّر) است، مستلزم تشبیه حق تعالی است.

خلاصه این که: اگر خداوند محکوم به حکمی (از موجودٌ و شیئٌ و ...) نشود و از او خبر داده نشود و یا موجودٌ و شیءٌ از او سلب شود، تعطیل و ابطال و ترک کردن اقرار به او خواهد بود. و اگر بر او حکم بشود، ولی او را شیء متوهَّم و متصوَّر در ذهن بگویند، پس او را تشبیه به آن چیز متصوّر یا متوهّم کرده‌اند؛ پس هر دو طرف باطل است و خروج از این دو لازم است.

---

۱. لازم به توضیح است که اگر مقصود از «خداوند وجود است» وجود به معنای موجود و محقق و ثابت باشد، این کلام صحیح است و باید به آن معتقد بود. ولی اگر منظور از وجود، معنایی باشد که قائل به اصالت وجود می‌گوید، این مطلب باطل و مستلزم مفاسدی است که در کتاب تنزیه المعبود بیان کرده‌ایم.

و در إخبار از ذات و کنه خداوند، امر دائر بین تعطیل و امتناع از إخبار و اقرار است، و یا إخبار و تشبیه است که هر دو باطل است و خروج از این دو محذور به بیان حضرت جواد ؑ است که آن: خارج دانستن خداوند از این دو حدّ است.

و ملخّص این روایات هم اقرار و اعتراف و اعتقاد به این است که خداوند موجود است و شیء است؛ امّا هیچ تصوّر و توهّمی از او ممکن نیست و هیچ سنخیت و شباهتی با مخلوقات ندارد. لذا در حدیث دیگر وارد شده است که:

«لابد من اثبات صانع الأشیاء خارج من الجهتَین المذمومتَین: إحداهما: النفی اذ کان النفی هو الإبطال و العدم، و الجهة الثانیة: التشبیه اذ کان التشبیه من صفة المخلوق الظاهر الترکیب و التالیف ...».[1]

یعنی: اثبات خالق اشیاء لازم است که خارج باشد از دو جهت مذموم:

جهت اول: نفی است چون نفی همان ابطال و عدم است.

جهت دوم: تشبیه است، چون تشبیه از صفت مخلوق است که خواصش این است...

این بود توضیح این مطلب در مورد ذات.

امّا بیان آن «حدّ ابطلال و تشبیه» در مورد صفات خداوند، پس از آنچه گذشت واضح می‌شود. حدّ تعطیل و ابطال این است که: انسان صفات ثبوتیه خداوند را اثبات نکند و حکم به وجود آن صفات ننماید و یا از او نفی کند و ذاتش را فاقد صفاتی مثل علم و قدرت بداند.

و حدّ تشبیه آن است که: انسان خداوند را در صفاتش تشبیه به خلق نماید و علم و قدرت و ... را مثل مخلوقات، عین ذاتش نداند، بلکه غیر ذات او بداند.

در اینجا هم باید اثبات صفات ذاتی حق تعالی کند تا از حدّ ابطال و تعطیل خارجش کند و هم باید این صفات را عین ذات حق بداند و تشبیه به خلق نکند و زاید بر ذات هم نداند تا از حدّ تشبیه در صفات، او را خارج کند.

---

۱. توحید: ۲۴۶ باب ۳۶ حدیث ۱.

علامهٔ مجلسی ﷺ در مرآة العقول می‌فرماید:

حدّ التعطیل: هو عدم اثبات الوجود و الصفات الکمالیة و الاضافیة له و حدّ التشبیه: الحکم بالاشتراک مع الممکنات فی حقیقة الصفات و عوارض الممکنات.[۱]

یعنی: حدّ تعطیل ثابت نکردن وجود و صفات کمالیه و اضافیه برای خداست، و حدّ تشبیه حکم به اشتراک خداوند با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض ممکنات است.

بعضی از علمای معاصر در این باره فرموده‌اند: می‌توان گفت که از این احادیث و روایات استفاده می‌شود که: چون معرفت حقیقت ذات و کنه حق تعالی محال است، و شیء غیر محدودْ قابل تصوّر و تعقّل نیست، لفظی و اسمی و عنوانی که بر آن دلالت داشته باشد نیز وجود ندارد. و در مقام تعریف و اشاره به آن ذات، فقط از این عناوین عامه مثل «موجود و شیء و حق و ثابت» استفاده می‌شود. و این نهایت شناخت و معرفت ذات است که باید همه آن را داشته باشند. و اگر کسی حذراً عن التشبیه ـ چنان‌که از آن ذات مقدس خبر می‌دهد که: لیس بجسم و لا صورة و لا جوهر و لا عرض ـ لیس بشیء و لیس بموجود و لیس بحق بگوید ـ به خلاف اول که ایمان و اعتراف و اقرار است ـ تعطیل و الحاد و انکار است.

و این جواب از این شبهه هم هست که کسی بگوید «اگر الله تعالی به کنه و به حدّ و تعریفات و توصیفاتی که ممکنات به آن شناخته می‌شوند، در تصور و تعقّل کسی در نمی‌آید، پس چگونه به او اشاره می‌شود؟» جواب این است که: به همین عناوین عامه و به همین که او شیء است، که بر ذات او غیر از این عناوین صحت اطلاق ندارد، و لفظ خاصی که بر کنه ذات او دلالت داشته باشد ـ مثل «وجود» به معنایی که قائل به اصالة الوجود می‌گوید ـ وجود ندارد. و به طور مثال: چنان که در مورد هر

---

۱. مرآة العقول ۱ / ۲۸۲، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شیء، ذیل حدیث ۲.

پدیده و هر نقش و هر بَنا و هر امر حادث اگر پدید آورنده و صانع و نـقّاش و بَـنّا و محدِث آن را ندیده باشیم و وصف او را نشنیده باشیم، به وجود او حکم می‌کنیم، و غیرِ متصور بودن شکل او مانع از حکم به وجود او نیست، استحالهٔ تعقل ذات باری تعالی نیز مانع از اطلاق شیء و موجود بر او، و اشارهٔ به او نیست. و غایت و نهایت معرفت ذات او همین «أنه شیء و موجود و لیس کمثله شیء» است. و معنی ایـن‌که خارج از حدَّین است، همین است که منزّه از تعطیل و ابطال و منزه از تشبیه است که با اثبات «أنه شیء و موجود و قادر و عالم و لیس کمثله شیء» اقرار به او و ایمان و اعتقاد به او حاصل می‌شود.[1]

بینونت و مغایرت خداوند با مخلوقات در صفات

بل یجب إثبات صفاته تعالی علی وجه لایتضمّن نقصاً کما تقول: «إنّه عالم، لکن لا کعلم المخلوقین» بأن یکون حادثاً، أو یـمکن زواله، أو یکون بحدوث صورة، أو بآلة، أو معلولاً بعلّة. فأثبتّ له تعالی الصفة ونفیت عنها ما یقارنها فینا من صفات النقص، ولاتعلمها بکنه حقیقتها.

بلکه اثبات صفات خداوند به گونه‌ای که موجب و متضمّن نقصی (بـرای او) نباشد، واجب است، چنان که در مورد علم او می‌گویی «خداوند عالم است، ولی علم او مانند علم آفریده‌هایش نیست» به این که علم او حادث باشد، یا از بین رفتن آن ممکن باشد، یا علم به و اسطهٔ حادث شـدن و پـدید آمـدن صورتی (از اشیاء در ذات خداوند)، یا به وسیلهٔ آلت و اسبابی تکوین یابد و شکل گیرد، و یا علم معلولِ علّتی باشد (و از آن علّت ناشی شود).

(خلاصه، علم مخلوقات، این ویژگی‌ها را دارد که حادث است و نبوده و بود شده و زوال و از بین رفتن آن ممکن است و پدید آمدنش با حصول صورت و ماهیتی از اشیا در ذهن است و به وسیله آلت و اسبابی مانند حواس و مغز و ...

---

۱. عرض دین: ۶۲ چاپ پنجم ۱۳۸۷ ش.

شکل می‌گیرد و معلول علّت هایی می‌باشد. ولی علم خداوند این چنین نیست و از این نقایص، منزّه است. وقتی علم را این گونه برای خداوند ثابت دانستی، هم او را از محدودهٔ تعطیل و نفی صفات دور و بر کنار داشته‌ای و هم صفت را بدون تشبیه به مخلوق برای او ثابت دانسته‌ای و هم ادعا نداری که به کنه و حقیقت صفت او رسیده‌ای. در روایات چنان که گذشت، از این‌ها با دور داشتن از محدوده تعطیل و نفی صفات و اثبات صفات بدون تشبیه به ممکنات، تعبیر شده است.) بدین صورت، صفت علم را برای خداوند تعالی ثابت کرده‌ای و آنچه از لوازم و خصوصیات ناقصی که با حصول علم ما همراه و مقارن است،[1] از صفت علم او نفی نموده‌ای. و کنه و حقیقت صفت او را هم آن گونه که هست، درک نکرده‌ای.[2]

قدرت خداوند

و تقول: «إنّه تعالی قادر علی کلّ ممکن» و القدرة فینا بصفة زائدة حادثة و آلات و أدوات. فتنفي عنه تلك الأمور، فتقول: قادر بذاته بلا صفة زائدة و لا کیفیّة حادثة، و بلا آلة. فذاته البسیطة کافیة في إیجاد کلّ شيء.

و (چنان که در مورد قدرت خداوند) می‌گویی «خداوند بر هر ممکنی قادر و توانا است.» و (از آن جا که) قدرت و توانایی در ما مخلوقات، صفتی زاید و اضافه بر ذات ما و غیر خود ذات ما است و حادث می‌باشد (یعنی نبوده و سپس به وجود آمده) و ظهور و بروز و به کار گرفتن آن به واسطهٔ ابزار و اسباب و نیازمند آن‌ها است (مانند دست و پا ...) این امور را از خداوند نفی

۱. ترجمهٔ عبارت: آنچه مقارن با صفت علم ما است از صفات نقص، از صفت علم او نفی نمودی.

۲. لازم به تذکّر است که همان‌طوری که بین خالق و مخلوق در حقیقت ذات، سنخیّت و شباهتی نیست و بینونت تامّ وجود دارد، هم‌چنین بین خداوند و بین عقل و قدرت و حیات و سایر چیزهایی که آن‌ها را کمالات خلق می‌نامند، هیچ گونه سنخیّت و شباهتی نیست. و این امور مخلوق و حادث به حدوث حقیقی‌اند.

می‌کنی و می‌گویی: خداوند به ذات خود قادر است بدون این که قدرت صفتی زاید بر ذات باشد و بدون این که قدرت کیفیّت و چگونگی‌ای باشد که (پس از نیستی) حادث و موجود شده باشد و (نیز اِعمال قدرت خداوند احتیاج به) ابزار و و سیله ندارد (زیرا همهٔ این‌ها نقص است و او از نقص، منزّه است.) پس ذاتِ بسیط و غیر مرکّب او (صِرف ذاتِ او) برای ایجاد و خلق کردن هر چیزی کافی است.[۱]

ارادهٔ خداوند

و تقول: «إنّه تعالى مريد» والإرادة فينا تتضمّن أموراً: تصوّراً لذلك الفعل، و تصوّر منفعة، و تصديقاً بحصولها و ترتّبها عليه، مع تردّد وتروّ غالباً، حتّى ينتهي إلى العزم، فينبعث في النّفس شوق يوجب تحريك العضلات و الأدوات، حتّى يصدر منّا ذلك الفعل.

وإرادته تعالى ليست إلاّ علمه[۲] القديميّ[۳] الذاتيّ بالشيء بما[۴] فيه من المصلحة، ثمّ إيجاده في زمان تكون المصلحة في إيجاده. فالإرادة إمّا ايجاده للشيء كما ورد في الأخبار،[۵] أو علمه بكونه

---

۱. رجوع کنید به بخش خاتمهٔ کتاب، فایدهٔ دهم (قائلین به عدم زیادی صفات، چهار مسلک دارند.)

۲. في نسخة: عن علمه.

۳. في نسخة: القديم.

۴. في نسخة بدل «بما»: «و بما».

۵. وروي في الصحيح عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن المخلوق. قال: فقال عليه السلام: «الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله عزّ وجلّ فإرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي من صفات الخلق، فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك كما أنه بلا كيف.»

(الكافي ۱ / ۱۰۹ حديث ۳، التوحيد: ۱۴۷ حديث ۱۷)

←

أصلح كما قاله المتكلّمون.

و (چنان که در مورد اراده خداوند) می‌گویی «خداوند مرید است» (یعنی دارای اراده می‌باشد) و اراده (و خواستن و قصد کردن) در ما (مخلوقات) مشتمل بر اموری است: ۱. تصوّر آن کار (ی که اراده به آن تعلّق می‌گیرد.) ۲. تصوّر سود و منفعت آن کار (یعنی بعد از تصوّر، منفعت و سود آن را در نظر می‌گیریم). ۳. تصدیق و اعتقاد به (امکان و) حصول آن منفعت از آن کار و مترتّب شدن آن منفعت بر آن کار. ۴. (همراه) با تردید و تامّل (در انجام و عدم انجام آن کار) غالباً. ۵. تا آن که برسد این تردید به عزم و تصمیم قطعی و مصمّم شدن (یعنی کم‌کم تمایل ما به انجام آن زیاد می‌شود تا جایی که تصمیم قطعی می‌گیریم و مصمّم می‌شویم).

۶. پس از آن در نفس ما شوقی حاصل می‌شود. ۷. آن شوق موجِب و باعث به حرکت در آوردن و به کار انداختن ماهیچه‌ها و عضلات و اسباب (و قوای انسانی) ما برای انجام کار می‌شود (که به طرف آن کار، حرکت کند). ۸. تا آن

← وقال عليه السلام فيها أيضاً: «واعلم أنّ الإبداع والمشيّة والإرادة معناها واحد وأسماؤها ثلاثة»

(التوحيد: ۴۳۵؛ بحار الأنوار ۱۰/ ۳۱۴)

قال العلامة المجلسي رحمه الله: هذا الخبر ايضاً يدلّ على أنّ إرادته تعالى من صفات الفعل وهي عين الإبداع وهي محدثة. (بحار الأنوار ۱۰/ ۳۲۵).

أقول: قال الشيخ السديد المفيد رحمه الله: إنّ إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جائت الآثار عن أئمّة الهدى من آل محمّد صلى الله عليه وآله، وهو مذهب سائر الإماميّة إلاّ من شذّ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف. [أوائل المقالات: ۵۸]

وهو اختيار الشيخ الجليل الكلينيّ رحمه الله [الكافي ۱/ ۱۱۱]

والشيخ الأجلّ الصدوق رحمه الله [التوحيد: ۱۴۸، وانظر: الاعتقادات: ۸]

والشيخ الطائفة الطوسي رحمه الله [الاقتصاد: ۳۵، والتبيان: ۴/ ۲۴۰]

والعلامة المجلسي رحمه الله [في رسالة فرق ميان صفات فعل وذات: ۱۹ ـ ۲۰]

والمولى محمّد طاهر القمى رحمه الله [سفينة النجاة: ۳۴]

والشيخ الطبرسي رحمه الله [كفاية الموحدين ۱/ ۳۰۸ـ۳۱۹]

والسيد الخوئي رحمه الله [المحاضرات في أصول الفقه: ۲/ ۳۴ـ۴۳]

وقد مرّ البحث فى الارادة فلاحظ.

کار که اراده شده، از ما صادر شود. (و این ارادهٔ مخلوق است).
امّا ارادهٔ حق تعالی، همان علم قدیم و ذاتی او به اشیاء است با مصلحتی که در آن‌ها نهفته است[۱] سپس ایجاد (و خلق) آن چیز است در زمانی که مصلحت در ایجاد آن هست. پس ارادهٔ خداوند، یا (به معنای) ایـجاد نـمودن اوست چیزی را، چنان‌که (ارادهٔ به این معنا) در احادیث آمده است.
و یا علم به اصلحیت آن چیز است چنان‌که (ارادهٔ به این معنی را بـعضی از) متکلمین می‌گویند.[۲]

سمیع و بصیر بودن خداوند

و كذا تقول: إنّه سميع بصير. و ما هو كمال فينا من السّمع و البصر، هو العلم بالمسموعات و المبصرات. و أمّا كونهما بآلتي السمع و البصر مع سائر شرائطهما، فإنّما هو لعجزنا و احتياجنا إلى الآلات.

---

۱. این ترجمه بنا بر این است که نسخه: «بما» باشد. امّا اگر نسخه «و بما» باشد با واو، معنا در این صورت چنین می‌شود: ارادهٔ حق تعالی همان علم قدیم ذاتی او بر اشیاء است و بر مصلحتی که در آن ها نهفته است.

۲. لازم به تذکر است که نسخهٔ کتاب در اینجا متعدّد است: در بعضی از نسخه‌ها این گونه است: وارادتـه تـعالی ليست إلاّ عن علمه القديم الذاتي بالشيء وبما فيه من المصلحة ثم ايجاده في زمان تكون المصلحة فـي ايـجاده، فالارادة ايجاده للشيء كما ورد في الاخبار لا علمه بكونه أصلح كما قاله المتكلون.
و این عبارت را با اضافاتی که دارد، بار دیگر ترجمهٔ تحت اللفظی می‌کنیم: ارادهٔ خداوند تعالی نیست مگر از روی علم قدیم و ذاتی او بر (هر) چیزی و بر (مصالح آن یعنی:) آنچه در آن چیز (هـا) است از مـصلحت؛ سپس ایجاد آن، در زمانی که مصلحت ایجاب کند. پس ارادهٔ خداوند ایجاد نمودن او است چیزی را چنان که در اخبار آمده است، نه علم به اصلح بودن.
(پس خلاصهٔ کلامش: بنا بر این اراده علم ذاتی قدیم نیست بلکه از علم ذاتی قدیم ناشی می‌شود؛ خداونـد تعالی علم به هر چیزی دارد و می‌دانست که در چه وقت اصلح و سزاوارتر است که فلان چیز موجود شود؛ و در همان وقت آن چیز را ایجاد می‌کند).
آنچه با دلائل شرعیه و اخبار بسیاری که در این باب وارد شده است، موافقت دارد، همین نظر است که ارادهٔ خداوند حادث است و همان ایجاد کردن او می‌باشد که از علم ناشی شده است؛ چنان که بسیاری از متکلمین می‌گویند؛ نه این که خود علم به اصلح باشد.

و أمّا فيه تعالى فليس إلاّ علمه بالمسموعات و المبصرات أزلاً و أبداً بذاته البسيطة من غير حدوث صورة و آلة و اشتراط وجود ذلك الشيء؛ فإنّها صفات النقص.

و هم چنین در مورد سمیع و بصیر بودن خداوند می‌گویی: «خداوند سمیع و شنوا و بصیر و بینا است.» و آنچه از بینایی و شنوایی در ما، کمال است عبارت از: علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها است؛ اما این که شنوایی به وسیلهٔ گوش و بینایی به وسیلهٔ چشم همراه با فراهم شدن سایر شرائط شنیدن و دیدن صورت می‌گیرد، پس به جهت ناتوانی ما و احتیاج ما به آلات و ابزار است (بنا بر این عجز و ناتوانی، سبب نیازمندی ما به گوش برای شنیدن، و چشم برای دیدن می‌باشد).

اما شنوایی و بینایی و سمیع و بصیر بودن در مورد خدای تعالی، همان علم خدا به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها است (آن هم) علمی ازلی و ابدی به واسطهٔ ذات (مجرّد و) بسیط خود، بدون حدوث و شکل گرفتن صورتی (و علمی)؛ و بدون احتیاج به آلت و ابزاری؛ و بدون شرطِ وجود داشتن آن چیز (که علم به او تعلق می‌گیرد؛ یعنی: شرطِ علم خداوند، وجود معلومات در ازل، نیست، و قبل از این که چیزی موجود شود، خداوند عالم بود) زیرا همهٔ این ویژگی‌ها و صفات، صفات نقص می‌باشند (و ذات قدّوس حق تعالی از هر گونه نقصی مبرّا و منزّه است.)

حیات خداوند تعالی

و كذا تقول: إنّه حيّ. و الحياة فينا إنّما هو صفة زائدة تقتضي الحسّ و الحركة. و فيه تعالى ثابت على وجه لايتضمّن النقص. فإنّه حيّ بذاته؛ لانّه يصدر منه الأفعال، و يعلم جميع الأمور. فذاته البسيطة تقوم مقام الصّفات و الآلات فينا. فما هو كمال في الحياة من كونه مدركاً فعّالاً، ثابت له تعالى و ما هو نقص من الاحتياج إلى الكيفيّات و الآلات، منفيّ عنه تعالى.

و هم‌چنین در مورد حیات خداوند می‌گویی: «خداوند حیّ و زنـده است.» (و هر توانا و دانایی حیّ است) صفت حیات و زنده بودن در ما مـخلوقات، صفتی زاید بر ذات ما است (یعنی ذات ما چیزی است و حیات ما چیزی دیگر) که مقتضی و موجِب و سبب حس و دریافت کردن و حرکت کردن ما می‌شود.
و (امّا صفت حیات) برای خداوند تعالی ثابت است، البته به گونه‌ای که نقصی را برای او در بر نداشته باشد. بنا بر این، خداوند به ذات خودش حیّ و زنده است. (یعنی حیات عین ذات اوست نه زاید بر ذات) زیرا اعمال و افعال از او صادر می‌شود و به همه امور و چیزها علم دارد. (و هر وجودی که چنین باشد، زنده است و حیات دارد.) پس ذات بسیط او (مانند صفات و آلات ما، برای مـا است و جایگزین و) قائم مقام صفات و ابزار و وسایل و اسبابی است که مـا داریم. پس مدرک و دریابنده و درک کننده بودن، و فعّال و انجام دهنده بودن که کمال صفت حیات و زنده بودن به شمار می‌آید، برای خداوند ثابت است، و نیاز به کیفیّت‌ها و چگونگی‌ها و تغیّرها و اسباب و ابزار و وسایل که نقص و کاستی به شمار می‌آید، در خداوند راه ندارد و از خدای تعالی نفی شده است.

تکلّم خداوند تعالی

و كذا تقول: إنّه متكلّم. و الكلام فينا إنّما يكـون بآلات و أدوات. و كلامه تعالى إيجاده الأصوات في أيّ شيء أراد، أو إيجاده النقوش في أيّ شيء أراد، أو إلقاء الكلام في نـفس مـلك أو نـبيّ، أو غـير ذلك. فلايقوم به و لايحتاج في ذلك إلى آلة، و هو حادث، و هو من صفات فعله تعالى. و أمّا ما هو كمال ذاتيّ من ذلك، فهو قدرته تعالى عـلى إيجاد الكلام، أو علمه بمدلولاته، و هما قديمان من صفاته الذاتيّة غير زائدَين على ذاته تعالى.

و هم‌چنین در مورد سخن و گفتار خداوند می‌گویی: «خداوند متکلّم و گوینده و سخنگو است.» سخن و گفتار در ما مخلوقات به وسیلهٔ اسباب و ابـزاری

(مانند لب، دهان، زبان، حنجره و ...) پدید می‌آید؛ ولی سخن خداوند تعالی آفرینش و ایجاد کردن (حروف و) اصوات است در هر چه اراده کند و بخواهد، یا ایجاد کردن نقش‌ها و شکل و تصویر است در هر چه بخواهد (مانند آسمان و زمین و ...) و یا القا کردن و انداختن و افکندن (معنای) کلام است در دل و جان فرشته‌ای یا پیغمبری یا غیر آن‌ها.

بنا بر این کلام خداوند قائم به ذات او نیست، و در ایجاد کلامش نیاز به اسباب و ابزاری ندارد.

و کلام او حادث است (یعنی نبوده و خداوند آن را خلق و ایجاد کرده است و قدیم نیست) و از صفات فعلی حق تعالی می‌باشد (نه صفات ذاتی).

و امّا آنچه از صفت متکلّم بودن (که حادث است و صفت فعل) کمال ذاتی خداوند به شمار می‌رود، پس آن قدرت خداوند تعالی بر ایجاد کلام، یا علم او به مدلولات و معانی کلامش است. و این دو (علم و قدرت) از صفات ذاتی پروردگار هستند و قدیم می‌باشند و زاید بر ذات و غیر ذات او نیستند بلکه عین ذات او می‌باشند.

دیگر صفات حق تعالی

و هكذا في جميع صفاته تعالى. فلاتنف عنه تعالى الصّفة، و لاتثبت له ما يوجب نقصاً و عجزاً.

و همین روش را در مورد همهٔ صفات خداوند تعالی پی می‌گیری. (یعنی در تمام صفات حق تعالی چنین است که نباید صفتی که سزاوار ذات بی مانند اوست، از او نفی گردد و یا آن چه سزاوار ذات بی همتای او نیست، اثبات شود).

پس صفات را از خداوند تعالی نفی نکن (یعنی هیچ صفت کمالی را از او سلب نکن که گرفتار تعطیل نشوی) و آنچه باعث نسبت دادن نقص و عجز به او می‌شود، برایش ثابت مدان (که گرفتار تشبیه نشوی)[1]

---

۱. خلاصه، نباید گفت که حق تعالی صفات ندارد و همچنین نباید گفت که: مانند مخلوقات دارای صفات عجز و نقص است؛ بنا بر این نه نفی شود؛ و نه اثبات به گونه‌ای که موجب نقص و عجز باشد.

صدق خداوند تعالی

ثم اعلم أنّه تعالی صادق لا یجوز علیه الکذب.[۱]

پس از آن (که حقیقت کلام خداوند را دانستی) بدان که خداوند تعالی صادق و راستگو است و دروغ گفتن برای او جایز و روا نیست (و سزاوار او نمی‌باشد، بلکه محال است از او سر زند).

(تذکر: صادق و راستگو، صفت فعل خدا است، و یا از صفات تنزیهی است که خداوند از آن‌ها منزّه است یعنی: دروغ نمی‌گوید).

فائده: فرق بین صفات ذات و صفات فعل

۱ ـ صفات ذات برای خداوند تعالی ازلاً و ابداً و همواره و همیشه ثابت است و محال است که خداوند به ضدّ آن‌ها موصوف شود، مثل حیات، علم، قدرت و امثال آن. اتّصاف حق تعالی به ضد این صفات که موت، فنا، جهل و عجز باشد، محال است. ولی در باب صفات فعل مطلب به خلاف و به عکس این است؛ زیرا اتصاف خداوند به آن صفت و به ضد آن صحیح است. صفات فعل مثل اراده و کراهت، رضا و غضب، حبّ و بغض، رحمت و نقمت، و... قرآن مجید مشحون است از نسبت دادن این صفات و ضدّ آن‌ها به خداوند، مثل: ﴿ **وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ** ﴾[۲] و ﴿ **أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ** ﴾[۳] و مثل: ﴿ **لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾[۴] و: ﴿ **وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ** ﴾[۵] و امثال آن.

---

۱. هل الصدق من صفات ذاته او فعله؟

فالاشاعرة علی الأوّل؛ لأنّه صفة الکلام الذي هو من صفات الذات عندهم، و غیرهم علی الثاني؛ لأنّ الکلام من صفات فعله، و ما یکون صفة القول و الکلام هو من صفات الفعل.

۲. سورهٔ مائده: ۶.

۳. سورهٔ مائده: ۴۱.

۴. سورهٔ فتح: ۱۸.

۵. سورهٔ فتح: ۶.

۲ـ هر صفتی که ممکن باشد خود و ضدّش متعلقِ قدرت خداوند قرار گیرد، صفت فعل می‌باشد، مانند محیی و ممیت؛ زیرا حق تعالی قادر است بر احیای مخلوقین و بر اماتهٔ آن‌ها. همین طور قادر است بر این‌که رحم نماید به مؤمن و این‌که رحم ننماید به کافر، و قادر است تکلّم نماید و این‌که تکلّم ننماید، و قادر است روزی دهد و این‌که روزی ندهد، و ... بر خلاف صفات ذات که چون خداوند از ازل به آن‌ها متّصف است و ضدّ آن‌ها نقص می‌باشد و خداوند منزّه از نقص است، متعلق قدرت قرار نمی‌گیرد، به این معنی که: محال باشد که قدرت به او یا به ضد او تعلق بگیرد، مانند حیات، علم و امثال آن، زیرا محال است که گفته شود: حق تعالی قادر است بر حیات خود و بر عدم حیات خود. همچنین جایز نیست که گفته شود: حق تعالی قادر است بر این که عالم باشد و عالم نباشد و هکذا.[1]

۳ـ صفات ذات صفاتی است که تخصیص و تقیید آن‌ها به حالی و زمانی غیر زمان دیگر صحیح نباشد؛ یعنی اثبات صفت ذات در زمانی و نفی آن در زمان دیگر محال و ممتنع است. به عبارت دیگر، صفات ذات، تخصیص بردار و مقیّد شونده نیستند، مانند حیّ، موجود، قدیم، باقی، عالم و قادر. زیرا ممتنع است که حیات حق تعالی مثلاً تخصیص داده شود و یا تقیید کرده شود به زمانی و نفی شود در زمان دیگر.

صفات فعل به خلاف صفات ذات، تقیید و تخصیص آن‌ها جایز می‌باشد و صحیح

---

۱. در فرق بین صفات ذاتی و فعلی فرموده‌اند: ۱. آنچه از صفاتی که ممتنع است اثبات آن صفت و ضدّ آن در حق خدای تعالی مانند عالم و قادر و حیّ، پس آن را صفات ذاتیه گویند؛ چون نفی آن صفات نیست مگر نفی ذات. پس معقول نیست که گفته شود که: قادر نیست خداوند تعالی به اعتباری، و قادر است به اعتباری. و هم‌چنین معقول نیست که اثبات حیات شود در وقتی دون وقتی، و هکذا سایر صفات ذاتیه. و اگر امتناع ندارد اثبات آن صفت و ضدّ آن نیز به اعتبار دیگر، پس آن را صفت فعل می‌گویند، مانند خالق و رازق. چون می‌شود گفت که: خداوند فعلاً رازق زید است، و رازق ولد او ـ که بعد از صد سال دیگر متولد خواهد شد ـ بالفعل نیست یا نخواهد بود فعلاً.

۲. آنچه از صفاتی که متعلق قدرت و اراده و مشیّت خداوند تعالی می‌باشد، آن‌ها از صفات فعل‌اند. و آنچه از صفاتی که متعلق اراده و قدرت او نیست، پس آن از صفات ذات است. (کفایة الموحدین ۱/ ۱۰۸، با تصرف مختصر)

است که این صفات در زمانی غیر زمان دیگر اثبات شود، مانند خالق و رازق. بنا بر این، صحیح است که گفته شود حق تعالی در ازل خالق اشیا نبوده یا در ازل رازق بندگان نبوده است. بلکه ثبوت صفات فعل برای خداوند در ازل ممتنع است؛ چرا که قدیم بودن اشیا لازم خواهد آمد. زیرا صفات فعل صفات اضافی می‌باشند و امور اضافی دارای طرف اضافه است. بنا بر این، صفات فعل به خداوند نسبت داده نمی‌شوند مگر با تحقق طرف دیگر اضافه که مخلوق و مرزوق باشد. پس اگر صفات فعل قدیم باشند لازمه‌اش این است که مخلوق هم قدیم باشد.

۴ـ مفهوم صفات فعل مفهومی اضافی می‌باشد. به عبارت روشن‌تر، این صفات حکایت از اضافه و نسبتی بین حق تعالی و مخلوقات می‌کنند و دو طرف اضافه، خداوند و مخلوقات می‌باشند. پس بر خداوند اطلاق نشوند مگر به اعتبار تحقق مضاف الیه و طرف دیگر اضافه که مخلوقات باشند، مثل خالق و رازق. این صفات بر حق تعالی اطلاق نشوند مگر به اعتبار تحقق آن فعل مانند کریم و جواد در مخلوق که شخص موصوف به کرم و جود نخواهد شد مگر بعد از تحقق این فعل از او در خارج. از این جهت می‌باشد که صفات فعل به صفات اضافیّه هم نامیده شده‌اند.

صفات ذات بر خلاف صفات فعل، اضافه اصلاً در مفهوم آن‌ها یا لحاظ نشده است، مثل حیّ و موجود و قدیم، یا اضافهٔ آن‌ها به امر و متعلّق غیر موجود صحیح می‌باشد، مثل عالم و قادر؛ زیرا حق تعالی در ازل و قبل از تحقق معلوم و مقدور، عالم و قادر بوده است.

۵ـ صفاتی که سلب آن از حق تعالی موجب نقص ذات باری تعالی باشد، صفات کمالیه و ذاتیه به شمار می رود مانند حیّ، عالم، قادر و قدیم. زیرا سلب این صفات از ذات، موجب نقص ذات و اتصاف آن به صفت عجز و فنا و جهل است.

امّا صفاتی که سلب آن صفات موجب نقص ذات حق تعالی نباشد، صفات فعل می‌باشند، مانند خالق، رازق و امثال آن که سلب این صفات فی الجمله، باعث نقص ذات خدا نخواهد شد؛ بلکه دوام آن صفت بسا موجب نقص خدا باشد، مثل این‌که

هر گاه مصلحت در ایجاد چیزی در روز خاص و معیّنی باشد، اگر پیش از آن روز ایجادش کند، خلاف مصلحت و نقص است.

لازم به تذکّر است که این فرق‌های مذکور، به یک یا دو فرق اصلی باز گشت می‌کند، جز آن‌که به ملاحظهٔ جهات و اعتبارات مختلف و متعدّد، فرق‌های متعدّدی ذکر شده است.(۱)

عالم حادث زمانی است

ثمّ لابدّ أن تعتقد أنّ العالم حادث (أي جميع ما سوى الله) بمعنى أنّه تنتهي أزمنة وجودها في الأزل إلى حدّ و تنقطع، لا على ما أوّله الملاحدة من الحدوث الذاتي. فإنّ على المعنى الّذي ذكرنا إجماع جميع الملّيّين، و الأخبار به متظافرة متواترة.(۲) فالقول بقدم العالم، و بالعقول

---

۱. آنچه شیخ صدوق، شیخ کلینی، علامهٔ مجلسی و صاحب کفایة الموحّدین در این مقام افاده کرده‌اند، در این پنج فرق آمده است.

۲. قد ثبت بإجماع أهل الملل والنصوص المتواترة حدوث جميع ما سوى الله تعالى. والمراد بالحدوث هو أنّ أزمنة وجود ما سواه تعالى في جانب الأزل متناهية، ولوجوده ابتداء، وأنّ الله سبحانه وتعالى أبدع وأحدث وأوجد الأشياء بعد أن لم تكن، كما هو مضمون الآيات والأخبار والأدلة العقليّة، خلافاً للفلاسفة، إذ المشهور بينهم هو أنّ ما سوى الله حادث بالذّات وقديم بالزّمان. ولنذكر هنا بعض الروايات الدالّة على الحدوث بالمعنى المذكور:

فعن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه قال: «.. لم يخلق الأشياء من أصول أزليّة، ولا من أوائل أبديّة، بل خلق ما خلق ...»

(نهج البلاغة: ۲۳۳ خطبة ۱۶۳)

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «يا إبراهيم، إنّ الله تبارك و تعالى لم يزل عالماً قديماً خلق الأشياء لا من شيء، ومن زعم أنّ الله خلق الأشياء من شيء فقد كفر؛ لأنّه لو كان ذلك الشيء الّذي خلق منه الأشياء قديماً معه في أزليّته وهويّته كان ذلك الشيء أزليّاً، بل خلق الله تعالى الأشياء كلّها لا من شيء.»

(علل الشّرايع: ۶۰۷ حديث ۸۱، بحارالانوار ۵ / ۲۳۰)

وسئل أبو جعفر عليه السلام: فالشيء [أي أوّل شيء خلقه الله] هل خلقه من شيء أو من لا شيء؟ فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذاً لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه ...»

(الكافي ۸ / ۹۴ حديث ۶۷، التوحيد: ۶۷ حديث ۲۰)

←

القديمة (و الهيولى القديمة) كما يقوله الحكماء كفر.

سپس لازم و ضروری است که اعتقاد داشته باشی که عالم و جهان هستی، یعنی غیر خدا، حادث می‌باشند به این معنا که (پیدایش هر موجودی نقطهٔ آغاز و شروعی دارد و هر موجودی در جانب قبل و ازل به نقطه‌ای می‌رسد که از آنجا و آن زمان پیدا شده و قبل از آن وجود نداشته است؛ یعنی حدوث ذاتی و زمانی با هم.[1] به عبارت دیگر: مقصود از حدوث، حدوثِ

← وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «.. إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً.» (نهج البلاغة: ۲۷۴، خطبة ۱۸۶)

وعن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «.. فقد بان لنا بإقرار العامّة مع معجزة الصفة أنّه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه، وبطل قول من زعم أنّه كان قبله أو كان معه شيء، وذلك أنّه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له؛ لأنّه لم يزل معه، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟!»

(الكافي: ۱ / ۱۲۰ حديث ۲، التوحيد: ۱۸۶).

وعنه عليه السلام أنّه قال: «.. كذلك التوراة والإنجيل والزبور، وهي كلّها محدثة مربوبة، أحدثها من ليس كمثله شيء هدىً لقوم يعقلون، فمن زعم أنّهنّ لم يزلن معه فقد أظهر أنّ الله ليس بأوّل قديم ولا واحد، وأنّ الكلام لم يزل معه ...»

(الاحتجاج ۲ / ۴۰۶).

وعنه عليه السلام: «.. إنّ الشيء إذا لم يكن أزليّاً كان محدثاً وإذا لم يكن محدثاً كان أزليّاً، ... ألا تعلم أنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً وقديماً وحديثاً في حالة واحدة؟» (التوحيد: ۴۴۵)

وغيرها من الأخبار الكثيرة في هذا الباب والّتي غفل عنها هؤلاء ـ ويا للأسف ـ ولذا انحرفوا عن جادّة الصواب وألحدوا بربّ الأرباب. ولا يخفى أنّ هذه الأحاديث صريحة في مسبوقيّة العالم بالعدم. فراجع رسالتنا «وجود العالم بعد العدم عند الإماميّة» وقد أثبتنا بالبراهين القطعيّة من الآيات والروايات والادلّة العقليّة حدوث ما سوى الله تعالى بهذا المعنى.

۱. بعبارة أُخرى: نحن بصدد إثبات الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله، بمعنى: أنّ الزمان والزمانيات كانت معدومة مطلقاً قبل خلق العالم، بل هي نفي صرف.

وببيان آخر: إنّ الزمان والزمانيات وسلسلة الحوادث كلّها متناهية في طرف الماضي، وإنّ جميع الممكنات تنتهي في جانب الماضي إلى عدم مطلق ولا شي بحت، لا امتداد فيه ولا تكمّم ولا تدريج ولا قارّية ولا سيلان؛ ولم يكن شيء قبل ابتداء الموجودات إلاّ الواحد القهّار. والتّعبير بـ:«تنتهي الموجودات إلى عدم مطلق» وكذا: «قبل ابتداء الموجودات» من ضيق العبارة، إذ لا يمكن تصوّر القبلية والانتهاء بالنسبة إلى العدم حقيقة.

وبالجملة: إنّ الزمان وجميع الموجودات الممكنة في جانب الماضي لا يتصور فيها امتداد اصلاً، لا «موجود» كما

←

حقیقی است[1] و) زمان وجود اشیا در طرف (قبل و) ازل به آخر و به پایان می‌رسد و پایانی دارد و قطع می‌شود (یعنی پیش از آن وجود نداشته‌اند. و حدوث موجودات به این معناست که گفته شد،) نه به معنای حدوث ذاتی و بس، که ملحدان (و فلاسفه حدوث را به این معنی) تأویل نموده‌اند. (آن‌ها می‌گویند: تا خداوند وجود داشته، عالم هم تحقّق داشته، ولی تحقق آن به ذات خود نبوده، بلکه تحقق آن نیاز به غیر داشته و معلول خداوند و مستند و متّکی به او بوده است، مانند نور خورشید که همواره با خورشید موجود بوده و تا خورشید بوده نورش هم بوده، ولی وجود آن وابسته به وجود خورشید و معلول آن بوده است. بنا بر این، عالم نزد آن‌ها حادث ذاتی و قدیم زمانی است، نه این که علاوه بر حدوث ذاتی و متّکی به غیر بودن، حدوث زمانی هم داشته و مسبوق به عدم حقیقی نیز باشد.)

(باری، حدوث ماسوای خداوند و جهان هستی به این معناست که نقطه آغازی دارد و پیش از آن، معدوم بوده و وجود نداشته و سپس خلق شده است.) به این علّت که بر حادث بودن عالم به معنایی که ذکر کردیم همهٔ پیروان ادیان و مذاهب آسمانی، اجماع و اتفاق دارند و (در دین مقدس اسلام هم) احادیث در مورد حدوث عالم بسیار زیاد و (بلکه) متواتر است. پس اعتقاد به قدیم بودن عالم (و این که نیستی مقدم بر هستی آن نبوده است) و قدیم بودن عقول (عشره و ده‌گانهٔ که به عقیدهٔ فلاسفه، موجوداتی مجرّد و قدیم می‌باشند که برای وجود آن‌ها زمان و مادّه و شرایط مادّی وجود نداشته و وجودشان مقدم بر زمان و مادّه بوده است و مسبوق به عدم زمانی نیستند و در اصطلاح شریعت از آن‌ها به فرشته و ملک تعبیر می‌شود) و قدیم بودن

← زعمت الفلاسفة، ولا «موهوم» كما توهّمه بعض المتكلمين، فلا يمكن أن يكون فيها حركات؛ كما استدلّ به الحكماء على عدم تناهي الزمان، بل لا شيء مطلق وعدم صرف. ومن هنا يتّضح أنّ التعبير بـ:الحدوث الزماني إنّما هو لأجل ضيق العبارة، إذ القائل بحدوثه ـ بالمعنى المذكور ـ قائل بحدوث الزمان أيضاً؛ لأنه من أجزاء العالم.

(وجود العالم بعد العدم عند الامامیّة)

۱. این تعبیر از تعبیر به حدوث زمانی هم صحیح‌تر و دقیق‌تر است؛ زیرا زمان هم ابتدا و اوّل دارد، و تعبیر به حدوث زمانی از باب ضیق بیان و عبارت است.

هیولا (که به عقیدهٔ فلاسفه، ماده یا هیولا قدیم زمانی است و زمانی نبوده که نباشد، زیرا زمان از حرکت مادّه به وجود آمده است) چنان‌که فلاسفه به آن معتقدند (همه) کفر و الحاد است.

فائده: در حدوث عالم

مترجم گوید: علامهٔ مجلسی ﷺ می‌فرماید: حق تعالی در قدیم بودن شریک ندارد و هر چه غیر ذات جناب مقدس اوست، حادث است وجمیع ارباب ملل بر این معنا اتفاق کرده‌اند و اگر چه حدوث وقدم را در عرف حکما بر چند معنی اطلاق می‌کنند. امّا آنچه اتّفاقی ارباب ملل است آن است که: آنچه غیر حق تعالی است وجودش ابتدایی دارد و أَزْمِنَهٔ وجودش از طرف ازل متناهی است، و به غیر حق‌تعالی وجودش ازلی نیست. و این معنی، اجماعی مسلمانان، بلکه جمیع اهل ادیان است. و آیات و اخبار که دلالت صریح بر این معنی دارد، بسیار است و فقیر در کتاب بحار الانوار قریب به دویست حدیث از کتب معتبرهٔ خاصّه و عامّه در این باب ایراد نموده‌ام به ادلهٔ عقلیه و جواب شبههٔ فلاسفه در احادیث معتبره وارد شده است که هر که قائل شود به قدیمی غیر از حق تعالی، کافر است.[۱]

و نیز در کتاب شریف عین الحیات می‌فرماید: اعتقاد باید داشت که: آنچه غیر خداوند عالمیان است، زمانِ وجودش از طرف ازل متناهی است که چند هزار سال است و وجودشان زمان اوّلی دارد؛ امّا خداوند عالمیان قدیم است و وجود او را اوّلی و نهایتی نیست. و حدوث عالم به این معنا، اجماعی جمیع اهل ادیان است و هر طایفه‌ای که دینی داشته‌اند و به پیغمبری مؤمن بوده‌اند، بدین معنی قائل بوده‌اند. و آیات بسیار بر این معنی دلالت دارد و اخبار بر این معنی متواتر است. و جمعی از حکما که به پیغمبری و شرعی قائل نبوده‌اند و مدار امور را بر عقل ناقص خود

---

۱. حق الیقین: ۳۰، باب دوّم، مبحث هشتم، انتشارات سرور.

می گذاشته‌اند، به قدم عالم قائل بوده‌اند و به عقول قدیمه قائل شده‌اند و افلاک را قدیم می‌دانند و هیولای عناصر را قدیم می دانند. و این مذهبْ کفر است و مستلزم تکذیب پیغمبران است و متضمّن انکار بسیاری از آیات قرانی است؛ زیرا ایشان را اعتقاد این است که هر چیز که قدیم است عدم بر او محال است.[۱]

عالم متبحّر علامه ملااسماعیل خواجویی که خود از بزرگان این فن است، در

---

۱. عین الحیوة، اصل چهارم ۱۰۵/۱.

علامهٔ مجلسی ﷺ در جای دیگری فرموده‌اند: اعلم أنّه لا خلاف بین المسلمین بل جمیع أرباب الملل في أنّ ما سوی الرّبّ سبحانه و صفاته الکمالیة کلّه حادث بالمعنی الذي ذکرنا و لوجوده ابتداء، بل عدّ من ضروریات الدین.

(بحارالانوار ۲۳۸/۵۴).

قاضی سعید قمی در کتاب اربعین نوشته‌اند: من ضروریات المنسوب الیهم حدوث العالم بمعنی کونه مسبوقاً بالعدم الصریح الذی هو غیر العدم الذاتی الذی للممکن قبل وجوده و حین وجوده ... و من أصولهم علیهم السلام المقرّرة عندهم ممّا لا مریة و لا تأویل یعتریه امور: أوّلها حدوث الإرادة و المشیّة بمعنی کونهما عین الفعل ... و کلّ من قال غیر ذلك فقد ناقض مقتضی مذهبه و عاند الأئمة الطاهرة في قوله.

(کتاب شرح اربعین: ۳۹، چاپ تهران، سال ۱۳۵۵ ق)

محقّق شیخ محمّد تقی آملی در درر الفوائد گوید: لابدّ لتصوّر مسبوقیة وجود العالم عن عدمه الواقعي الفکي الغیر المجامع لوجوده من مخلص آخر؛ إذ القول بحدوث العالم کذلك من ضروریات الدین، بل المتفق علیه بین أهل الملل و النحل. فلا ینبغی القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً بمعنی تأخّره عن العدم المجامع مع وجوده کما علیه بعض الحکماء؛ لأنّه مخالف مع قول الملیین. فتدبّر و دقق النظر؛ لأنّ المقام مزلّة الأقدام.

(درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومة: ۲۶۱)

شیخ [illegible] ﷺ در فرائد نوشته‌اند: إجماع جمیع الشرایع علی حدوث العالم زماناً.

(فرائد الاصول: ۱۱)

آیة الله سیّد احمد خوانساری ﷺ در عقائدش گوید: إجماع الملیین علی الحدوث الزمانی، لا الحدوث الذاتي و لا الحدوث [illegible] من جهة الحرکة الجوهریة. (عقائد الحقة: ۱۶۶)

[illegible] چنین شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی و شیخ ابوالفتح کراجکی و شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی و ابو اسحاق نوبختی و محقّق طوسی و علامهٔ حلّی و فاضل مقداد و محقّق دوانی و محقّق اردبیلی و میر داماد و آقا جمال خوانساری و محقّق خواجویی و شیخ جعفر کاشف الغطاء و صاحب جواهر الکلام و غیر این اعلام ـ رحمهم الله ـ همه به این حقیقت (حدوث زمانی عالم) اعتراف کرده و در کتاب‌هایشان نوشته‌اند. کلماتشان را در کتاب «وجود العالم بعد العدم عند الإمامیة» ذکر کرده‌ایم.

رساله‌ای که در تفسیر آیهٔ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ نوشته است، از میرداماد نقل می‌کند که ایشان فرموده است: در بسیاری از موارد در قرآن کریم و احادیث شریف، لفظ ماء (آب) بر علم و بر عقل قدسی که حامل علم است، و لفظ ارض (زمین) بر نفس مجرّدی که به جوهر خود قابلیت دریافت علوم و معارف را دارد اطلاق شده است....

سپس خواجویی از علامهٔ مجلسی ﷺ نقل می‌کند که ایشان در مورد این تأویل محقّق داماد فرموده‌اند: این تأویلات در اخبار، جرأت و بی‌باکی است نسبت به کسی که اخبار از او صادر شده است....

بعد از آن، علامهٔ خواجویی می‌فرماید: هر کس به وجود عقل مجرّد در ذات و در فعل قائل شده، قائل به قدیم بودن آن هم شده، و اعتقاد به قدیم بودن عقل مستلزم اعتقاد به قدم عالم هم است، و قائل به قدیم بودن غیر خداوند ـ اگر چه شیعه دوازده امامی باشد ـ به اجماع مسلمانان کافر است، چنان‌که آیةالله علامه حلّی ﷺ در جواب سؤال کننده‌ای که پرسیده بود: کسی که با اعتقاد به توحید و عدل و نبوّت و امامت، قائل به قِدَم عالم باشد، در دنیا و آخرت چه حکمی دارد؟ فرموده است: «من اعتقد القدم فهو کافر بلا خلاف؛ فإنّ الفارق بین المسلم و الکافر ذلك و حکمه فی الآخرة حکم باقی الکفّار بالاجماع؛[1] کسی که به قدیم بودن عالم معتقد باشد، او کافر است و در این مورد میان علما اختلافی نیست. زیرا جدا کنندهٔ مسلمان از کافر، همین مسأله است و طبق اجماع و اتفاق علما، حکم او در آخرت مانند بقیهٔ کفار است.»

و علامه مجلسی ﷺ هم همین بیان را دارد که قائل به قدیم بودن عالم، کافر است و تصریح هم نموده که حدوث عالم[2] از ضروریات دین است.

---

۱. أجوبة المهنّائية: ۸۸.

۲. مقصود علامهٔ مجلسی ﷺ از حدوث عالم، مسبوقیت عالم به عدم حقیقی و این‌که سلسلهٔ کاینات از طرف قبل به جایی می‌رسد که هیچ نبود، چنان‌که در تمام کتاب‌هایش و در این کتاب (اعتقادات) و در عین الحیات بیان نموده است.

سپس محقّق خواجویی به علامه مجلسی ﷺ اشکال می‌کند که: این سخن ایشان که فرمود «این تأویل، جرأت و بی‌باکی ...» و نفرمود که کفر است، یا به جهت مراعات بزرگی سیّد داماد است ـ با این که دلیلی برای این‌گونه مراعات‌ها نیست؛ زیرا حق سزاوارتر است به تبعیت، نه اشخاص ـ یا به جهت غفلت از لوازم این سخن.

سپس در صدد ردّ کلام محقّق داماد بر آمده و جواب‌هایی داده که از جمله آن جواب‌ها این است:

بر فرض که لفظ «ارض» در آیهٔ شریفه بر نفس مجرّد، و «ماء» بر علم اطلاق شده باشد، لازم نمی‌آید که بر عقل، قدیم اطلاق شود، و چگونه چنین خواهد بود در حالی که امامیه آن را انکار می‌نمایند و قائل به آن را تکفیر می‌کنند.

و این تفسیر به رأی است که ممنوع است، و به هیچ آیه و حدیثی و قول کسی که مورد اعتماد باشد، استشهاد نکرده است. و عجیب این است که لفظ بر خلاف ظاهرش ـ که مخالف با اجماع و اخبار است ـ حمل شود بدون این که شاهدی از کتاب و سنّت و دلیل قاطعی از عقل برای او باشد! و ادلّهٔ وجود عقل به معنایی که او گوید، ضعیف است و دلیلی هم برای او نیست.

و سخن را ادامه داده و بر محقق داماد سخت اشکال می‌کند و کلام و تفسیر او را به شدت انکار می‌کند تا اینکه گوید: و بمثل هذا التأویل القبیح المستکره ضلّ و أضلّ من أضلّ و أضلّ، و بعد گوید: این غلط او در تأویل و ادعای چیزی که اصلی ندارد و حمل کلام بر چیزی که محتمل نیست، همه این‌ها در جنب اعتقاد او اگر بر آن مرده باشد و از آن رجوع نکرده باشد، آسان است.

سپس در مقام عذر تراشی بر آمده و گفته است: ظاهراً این معنا به ذهن او خطور کرد و آن را نوشت، بدون توجه به مفاسدی که لازمِ آن عقیده است، و یا به جهت میل به بافته‌های این و آن است.

در پایان می‌فرماید: امیدوارم از خدای کریم که او را قبل از مشاهدهٔ دار آخرتْ هدایت کرده باشد به برگشت از این عقیده سخیف که مخالف با اجماع و اخبار

و مستلزم کفر است.[۱]

حقیر گوید: با مراجعه به اخبار و روایات و کلمات علمای دوازده امامی در مسئله حدوث و قدم، کلام ملااسماعیل خواجویی بیش‌تر روشن می‌شود.

بر این اساس است که محقق آقاجمال خوانساری ﷺ می‌فرماید: باید دانست که از شریعت مقدسه، ظاهرْ بلکه ضروری شده که عالم، یعنی ما سوی الله، تمام حادث است به حدوث زمان؛ یعنی وجود آن را ابتدایی باشد و زمان وجود آن از ابتدا تا به حال، متناهی است. پس قول به قِدَم آن ـ مقابل معنی‌ای که مذکور شد ـ چنان‌که اکثر حکما به آن رفته‌اند، باطل و فاسد است. و ادلّهٔ ایشان بر آن تمام نیست... و قول به خلاف آن، باطل بلکه دغدغه کفر آن می‌رود.

و مع هذا در این اعصار جمعی از جُهّال فضلای بی‌خبر از شرع یا غیر مقیّد به آن، تابع حکما شده، به قِدَم رفته‌اند. بنا بر این، اِشعاری به حقیقت حال نموده تا هر که مقیّد به دین اسلام باشد، احتراز از متابعت آن گروه بی‌دین نماید.[۲]

قاضی سعید قمی که از بزرگان فلسفه و عرفان است، در شرح اربعین می‌نویسد: از ضروریات مذهب، حدوث عالم است به این معنی که عالم مسبوق به عدم صریح است، که آن غیر از عدم ذاتی‌ای است که برای ممکن قبل از وجودش و حینِ وجود آن است.

شیخ محمّد تقی آملی که از فلاسفهٔ متأخّر است، حدوث عالم به این معنا را از ضروریات دین، بلکه متفقٌ علیه بین مِلَل و نِحَل می‌داند، و می‌گوید: سزاوار نیست در این مقام به حدوث ذاتی عالم قناعت شود؛ زیرا این قول مخالف با رأی تمام ادیان است.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل فرمود: جمیع شرایع بر حدوث زمانی عالم اجماع دارند.

میرزای قمی ﷺ صاحب قوانین در این باره می‌فرماید: حق تعالی وقتی بوده است

---

۱. الرسائل الاعتقادیة ۲ / ۵۰۰ـ۵۰۳ بتحقیق رجائی.

۲. مبدأ و معاد: ۴۸.

که با او هیچ چیز نبوده است. پس در قدیم بودن هم شریک ندارد، چنانچه اجماع اهل همه دین‌هاست.[۱]

مرحوم آیة الله سیّد احمد خوانساری می‌فرماید: تمام ادیان در مورد حدوث زمانی عالم، نه حدوث ذاتی و...، اجماع و اتفاق دارند.

حاصل مطلب این که: همهٔ پیروان ادیان و مذاهب، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، اتفاق دارند که جهان هستی و ما سوی الله، حادث می‌باشد؛ یعنی وجود پیدا کرده بعد از آن‌که نبوده و برای وجود آنْ ابتدای حقیقی است، و ازلیت و قدیم بودن مختص ذات ربوبی است. و نزد همهٔ آن‌ها عالَم، حدوث ذاتی و حدوث زمانی به معنی مذکور دارد.

تعبیر به زمان هم اصطلاحی بیش‌تر نیست و از باب ضیق عبارت و گرفتار شدن در تنگنای عبارت است. چون زمان هم از جملهٔ عالم و حادث است. مقصود آن است که: حق تعالی همهٔ عالم حتّی زمان را، بعد از عدمِ وجود آن‌ها ـ آن هم بعدیت حقیقی، نه رتبی ـ در خارج ایجاد و ابداع و احداث نموده است. چنان‌که مضمون اخبار متواتر و قطعی همین مطلب است.

در مقابل، فلاسفه قائلند که: عالم حدوث ذاتی دارد نه زمانی، و قدیم زمانی است. مرادشان از حدوث ذاتی: وجود معلول است بعد از مرتبهٔ علت، و عدم و نیستی معلول است در مرتبهٔ علت بحسب رتبه، و عدم انفکاک از علت بحسب وجود خارجی. و لذا قائل شدند اشیاء قدیم زمانی اند.

پس مرادشان از قدیم زمانی همان عدم انفکاک معلول است از علت (که ذات حق تعالی است) در مرحله وجود خارجی، و مرادشان از حدوث ذاتی همان عدم و نیستی معلول در مرتبهٔ علت است.

---

۱. اصول دین: ۱۶. برای اطلاع بیشتر به کلمات و اقوال علمای امامیّه و ادلهٔ عقلیّه و نقلیهٔ مربوط به حدوث عالم، به رسالهٔ (وجود العالم بعد العدم عند الامامیّه) مراجعه شود.

از عجایب این است که آقای ابوالحسن شعرانی می‌نویسد: خداشناسان از فلاسفه قدیم، معتقد بودند جهان همیشه بوده است و با آنکه همیشه بوده، مخلوق خداست و اگر خدا نبود جهان هم نبود، مانند نور خورشید که همیشه با خورشید هست. پس نور با آنکه صادر از خورشید است همیشه با خورشید است. جهان هم با آنکه مخلوق خداست همیشه با خدا است، و زمانی نبود که خدا باشد و مخلوق نباشد.... عامّهٔ مردم را این سخن دشوار می‌آید و معتقدند اگر عالم همیشه باشد از خدای تعالی بی نیاز می‌شود و بالعکس اگر حادث باشد مخلوق خدا است. محققان علمای کلام و خردمندان، جانب فلاسفه را برگزیدند.[1]

حقیر گوید: ۱. با نقل کلمات فقها و محدّثین شیعه و برخی از متکلّمین و فلاسفه، نادرستی این سخنْ روشن شد.

۲. اگر منظور از «عامّهٔ مردم» که در کلام ایشان آمده این جمع بسیار از متکلّمین و فقهای شیعه باشند، پس خواص چه کسانی خواهند بود؟!

۳. این گفتهٔ ایشان که «محقّقان علمای کلام و خردمندان، جانب فلاسفه را برگزیدند» به دور از تتبّع و تحقیق است، که با مراجعه به آنچه ذکر کردیم بر عاقل بصیر مخفی نمی‌ماند.

علاوه بر آن، گفته‌ای توهین آمیز می‌باشد! آیا فقها و علمای شیعه و متکلّمین و محدثین و جمعی از خود فلاسفه که قول به قدم عالم را مردود دانسته به تبعیت از امامان راستگو و معصوم علیهم السلام، و آن را دور از شرع و دین و مخالف با ادیان آسمانی شمرده‌اند، جزء خردمندان نیستند؟! این سخن از ایشان سر نزده مگر از روی تعصّب و محبّت و خوش بینی به فلاسفه که: حبّ الشیء یعمی و یصمّ.

ما در کتاب «وجود العالم بعد العدم» با استمداد از کتاب و سنّت و اجماع و عقل، به تفصیل حدوث عالم را به معنایی که ذکر شد، برهانی و مستدل ساخته و آن را اثبات

---

۱. شرح تجرید الاعتقاد: ۴۲.

کرده‌ایم. برای آگاهی بیش‌تر به آن‌جا رجوع شود.

بعضی از معاصرین نوشته‌اند: آنچه که بنا بر ادعای متکلمین اجماع و اتفاق بر آن شده است این است که: عالم حادث است و امّا این‌که حدوث عالم به چه نحو است و کدام یک از معنای حدوث مراد است (حدوث ذاتی یا حدوث زمانی) این مطلب، دیگر بیان نشده است و بلکه گاهی قرائن نشان می‌دهد که آن حدوث از نوع حدوث ذاتی است.[۱]

جواب این کلام هم واضح است. زیرا اگر به سخنان بزرگان که اجماع و اتفاق پیروان ادیان را نقل کرده‌اند رجوع کنیم، خواهیم دید که مشخّص کرده‌اند که بر چه چیزی اجماع و اتفاق شده است و به حدوث زمانی تصریح کرده‌اند و جا برای هیچ‌گونه ابهام و اجمالی نگذاشته‌اند، چنان که سخن بعضی از آن‌ها را در این‌جا ذکر نمودیم.

روشن است که این قضاوت از عدم تتبّع و تأمّل و عدم مراجعه به کلمات بزرگان ناشی شده است.

در آخر کلامشان ذکر کرده‌اند که گاهی قرائن، حدوث ذاتی را نشان می‌دهد. جواب این است که ای کاش یک قرینه از آن قرائن را برای ما ذکر می‌کردند که ما هم ببینیم و بفهمیم و یکسره به انکار نپردازیم.

عجیب‌تر این است که کسی بگوید روایات هم حدوث ذاتی را می‌گوید.[۲]

---

۱. شرح منظومه، مطهری: ۱ / ۲۷۰.

۲. از باب نمونه به چند حدیث که صریح در حدوث زمانی عالم است اشاره می‌کنیم: امام علیه السلام فرمود: «إنّ الشیء اذا لم یکن ازلیاً کان محدثاً و اذا لم یکن محدثاً کان ازلیاً ... ألا تعلم أنّ ما لم یزل لا یکون مفعولاً و قدیماً و حدیثاً في حالة واحدة» و قوله علیه السلام: «کیف یکون خالقاً لمن لم یزل معه» و قوله علیه السلام: «لو کان قدیماً لکان الهاً ثانیاً» و قوله علیه السلام: «لم یخلق الاشیاء من أصول أزلیة» و قوله علیه السلام: «لو کان أول ما خلق من خلقه الشيء من الشيء اذاً لم یکن له انقطاع ابداً و لم یزل الله اذاً و معه شيء» و قوله علیه السلام: «من زعم أنهنّ لم یزلن معه فقد أظهر أنّ الله لیس بأوّل قدیم و لا واحد و أنّ الکلام لم یزل معه و لیس له بدء و لیس بإله». برای روشن شدن هر چه بیش‌تر بحث به کتاب «وجود العالم بعد العدم عند الامامیة»: ۶۷ـ۱۰۴، مراجعه شود.

ضروریات دین

ثّم اعلم أنّ إنكار ما علم ثبوته من الدين ضرورةً، بحيث لايخفى على أحد من المسلمين إلاّ ما شذّ، كفر يستحّق منكره القتل. و هي كثيرة: كوجوب الصّلوات الخمس و أعداد ركعاتها و أوقاتها في الجملة، و اشتمالها على الرّكوع و السّجود، بل على تكبيرة الاحرام و القيام و القراءة على الأظهر، و اشتراطها بالطّهارة مجملاً.

و وجوب الغسل من الجنابة و الحيض، بل النّفاس على الأظهر، بل كون البول و الغائط و الريح ناقضاً للوضوء على احتمال. و كوجوب غسل الأموات و الصلاة عليهم و دفنهم.

و وجوب الزكاة، و صوم شهر رمضان، و كون الأكل و الشّرب المعتادين، و الجماع في قُبُل المرأة ناقضاً له.

و وجوب الحجّ، و اشتماله على الطّواف، بل السّعي بين الصّفا و المروة و الإحرام و الوقوف بعرفات و مشعر، بل الذبح و الحلق و الرمي في الجملة أعمّ من الوجوب و الاستحباب على احتمال.

و وجوب الجهاد في الجملة على الأظهر، و رجحان الجماعة في الصلاة، و الصدقة على المساكين، و فضل العلم و أهله، و فضل الصدق النافع، و مرجوحيّة الكذب الغير النافع، و حرمة الزنا و اللواط، و شرب الخمر دون النبيذ؛ لانّه مما لم يجمع عليه المسلمون، و أكل لحم الكلب و الخنزير (و الدّم) و الميتة.

سپس، بدان که انکار هر آن‌چه از دین که با علم ضروری و بدیهی ثابت شده به طوری که بر هیچ یک از مسلمانان مخفی نمی‌ماند[1] ــ مگر بسیار اندک و به

---

۱. ترجمه: بعد از این، بدان که (منکر ضروریّات دین کافر است یعنی:) انکار کردن آن‌چه دانسته شده ثبوت آن

←

طور استثنایی ـ، کفر است، و منکر آن (یعنی منکر ضروریّات دین کافر است و) سزاوار قتل و کشته شدن می‌باشد.

ضروریات دین بسیار است مانند وجوب نمازهای پنج‌گانه[1] و عدد رکعت‌های آن نمازها و اوقات مخصوص به جا آوردن آن‌ها به اجمال، و مشتمل بودن نمازها بر رکوع و سجود، بلکه بر تکبیرة الاحرام و قیام (ایستادن) و قرائت (حمد و سوره) بنابر اظهر؛ و مشروط بودن صحّت نمازها به طهارت به اجمال. و وجوب غسل جنابت و حیض، بلکه وجوب غسل نفاس بنابر اظهر، بلکه طبق احتمالی، دانستن این که ادرار و مدفوع کردن و خروج باد شکم وضو را باطل می‌کند، (یعنی احتمال دارد این مطلب ـ که

← از دین به طریق ضرورت و بداهت ـ به طوری که بر احدی از مسلمین مخفی نباشد مگر بر اندکی (از نادانان) ـ کفر است که منکر آن، مستحق قتل و کشته شدن است.

۱. اگر کسی بگوید که: انکار نماز و روزه و حج و سایر ضروریّات نیز سبب کفر است، و هر که وجوب یکی از آنها را انکار کند کافر است، پس چگونه اصول دین منحصر بر پنج تاست.

جواب گوییم که: انکار نماز و روزه و حج و امثال آنها فی نفسه کفر نیست، بلکه دلیل کفر می شود، به اعتبار این که معلوم است که هر که قدری در میان مسلمانان بوده، بدیهی شده از برای او که پیغمبر ما ﷺ آنها را واجب کرده، پس هر که انکار وجوب یکی از اینها کند این نشان انکار نبوّت آن حضرت است. پس کفر او به اعتبار انکار نبوت خواهد بود.

این است که اگر کسی تازه به میان مسلمانان آمده باشد، و انکار وجوب یکی از ضروریّات دین کند، و گوید که بر من مشخص نشده که پیغمبر ﷺ این را خبر داده باشد ـ و احتمال این معنی دربارهٔ او برود ـ حکم به کفر او نمی‌کنند، به خلاف امور خمسه که اعتقاد به چهار تا از آنها در تحقق مسلمانی ضرور است، و هر یک از آنها را بخصوصه هر گاه اعتقاد نداشته باشد مسلمان نخواهد بود و داخل کفار خواهد بود. و اعتقاد به امامت از برای تحقق اصل ایمان ضرور است. (رسالهٔ مبدأ و معاد: ۱۰، آقا جمال خوانساری ﷺ)

مرحوم آیة الله خوئی فرمودند: **أنه یجب علی العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله ﷺ و بما جاء به النبی ﷺ فمن ترکها جاحداً و هو عالم بأن إنکاره هذا یستلزم تکذیب النبی ﷺ فهو کافر، و إلا فلا ملازمة بین الانکار و بین الکفر، و من هنا لایحکم بکفر المخالفین فی الظاهر مع إنکارهم الولایة.** واجب است بر بندگان که اعتراف و اقرار بکنند به واجبات خداوند و سنّت‌های رسول خدا ﷺ و به آنچه پیامبر خدا آورده است. پس کسی که آنها را از روی انکار ترک کند در حالی که عالم باشد به این که این انکارش مستلزم تکذیب نبی ﷺ است پس او کافر است، وگرنه ملازمه‌ای بین انکار و کفر وجود ندارد. و به همین جهت است که در ظاهر حکم به کفر مخالفین ـ بجهت انکار ولایت ـ نمی‌شود. (مصباح الفقاهة ۱ / ۲۴۷)

بول و غائط و ریح، وضو را باطل می‌کنند ـ هم از ضروریّات دین باشد) و مثل وجوب غسل دادن مرده‌ها و نماز بر آن‌ها خواندن (نماز میّت) و دفن کردن آن‌ها.

و (مثل) واجب بودن زکات و روزهٔ ماه رمضان و این که خوردن و آشامیدن عادی و به طور معمول و آمیزش با زنان، روزه را باطل می‌کند.

و (مثل) وجوب حج و مشتمل بودن آن بر طواف، بلکه سعی بین صفا و مروه و احرام و توقّف در سرزمین عرفات و مشعرالحرام، بلکه قربانی کردن و سر تراشیدن و رمی و زدن سنگ به جمرات سه گانه اجمالاً، اعم از (اعمال) واجب و مستحب طبق احتمالی (از ضروریات دین است).

و (مثل) وجوب جهاد اجمالاً بنابر اظهر و (مثل) رجحان و برتریِ خواندن نماز به جماعت (بر فُرادی) و صدقه دادن به مستمندان و فقیران و فضیلت و برتری علم و اهل علم (بر دیگران) و فضیلت صدق و راستگویی‌ای که سودمند باشد (نه زیان زننده به آبرو و ...)، و مرجوح و ناروا بودن دروغی که نافع و سودمند نباشد.[۱]

و (مثل) حرام بودن زنا و لواط و آشامیدن شراب و باده؛ (یعنی حرام بودنِ این ها نیز از ضروریات دین است) نه (آشامیدن) نبیذ؛[۲] زیرا حرمت نبیذ

---

۱. دروغ در بعضی از موارد جایز است بلکه گاهی واجب می‌شود مثل این که: ۱ ـ اگر ضرر مالی یا جانی یا عرضی متوجّه خودش یا دیگری از افراد مسلمین بشود و به سبب دروغ گفتن دفع آن ضرر بشود، جایز است و اگر لازم شود قسم خوردن هم مانعی ندارد بلکه در بعضی از موارد که ضرر فاحش مانند ضرر جانی در کار باشد واجب هم می‌شود.

مثل این‌که اگر ظالمی می‌خواهد مسلمانی را بگیرد و بکشد یا بزند و آبروی او را بریزد. مالش را ببرد یا زندانش کند و از شما محلّش را می‌پرسد اگر شما بروز دهید مرتکب حرام شده‌اید و واجب است انکار نمایید، و اگر لازم شد قسم یاد کنید که محلش را نمی‌دانید.

و مثل این که مال مسلمانی نزد شما امانت است و ظالمی آن مال را مطالبه می‌کند، واجب است انکار نمایید چنان چه دفع شرّش به قسم می‌شود واجب است قسم یاد کنید.

۲ ـ دوّم از مواردی که دروغ گفتن جایز است، مورد اصلاح بین مؤمنین است....

به آن چه ذکر کردیم واضح می‌شود که راستگویی‌ای که زیان آور باشد مرجوح و ناروا است. و دروغ گفتنی که سودمند باشد راجح و نیکوست.

۲. نبیذ: شرابی است‌که از خرما می‌گیرند و در مذهب امامیّه حرام است، ولی برخی از فقهای عامّه آن‌را حرام نمی‌دانند.

مورد اجماع و اتفاق همهٔ مسلمانان نیست (پس داخل در ضروریات هم نیست). و حرمت خوردن گوشت سگ و خوک و خون و مردار.

و حرمة نكاح الأمّهات و الأخوات و البنات (و بنات الأخ) و بنات الأخت، و العمّات و الخالات، بل أمّ الزوجة و أختها معها على الأظهر. و حرمة الربا في الجملة على احتمال، و حرمة الظّلم، و أكل مال الغير بلا جهة تحلّله، و حرمة القتل بغير حقّ، بل مرجوحيّة السبّ و القذف. و رجحان السّلام و ردّه على الأظهر، و رجحان برّ الوالدَين و مرجوحيّة عقوقهما، بل رجحان صلة الأرحام على احتمال. و غير ذلك ممّا اشتهر بينهم، بحيث لا يشكّ فيه إلاّ من شذّ منهم.

و (مثل) حرمت ازدواج با (محارم مانند:) مادران، خواهران، دختران، دختران برادر، دختران خواهر، عمّه‌ها و خاله‌ها، بلکه مادر زن و خواهر زن با (این که) خود زن (در عقد انسان است؛ یعنی به صورت جمع میان دو خواهر در یک زمان) بنابر اظهر.

و (مثل) حرمت ربا فی الجمله طبق احتمالی[1] و حرمت ظلم کردن و خوردن مال دیگران بدون جهتی که باعث حلّیت آن شود، و حرمت کشتنِ کسی بناحق (یعنی: در غیر مورد قصاص باشد)، بلکه مرجوح (و ناروا و زشت) بودن فحش دادن و ناسزا گفتن و قذف (یعنی: نسبت دادن مردم به زنا و لواط).

و (مثل) رجحان و پسندیده بودن سلام کردن و جواب سلام بنا بر اظهر، و پسندیده بودن و خوبیِ نیکی به پدر و مادر و زشت و ناروا بودن عقوق والدَین، بلکه رجحان و پسندیده بودن صلهٔ ارحام و نیکی به خویشاوندان بنابر احتمالی.

و غیر این‌ها از احکام و معارفی که در میان مسلمانان مشهور است به طوری که هیچ یک از ایشان در آن شک و تردید نمی‌کند مگر بسیار اندک و به طور استثنایی (و انگشت شمار که از جوامع اسلامی به دورند و یا کسانی که در یقین و شک کردن، غیر متعارف می‌باشند).

---

۱. به عبارت دیگر، بنا بر احتمالی حرمت ربا به طور اجمال.

ضروریات مذهب

وأمّا إنکار ما علم ضرورةً من مذهب الإمامیة، فهو یلحق فاعله بالمخالفین، و یخرجه عن التديّن بدين الأئمّة الطاهرین صلوات الله علیهم أجمعین کإمامة الأئمّة الاثنی عشر علیهم السلام و فضلهم و علمهم، و وجوب طاعتهم، و فضل زیارتهم.

و أمّا مودّتهم و تعظیمهم في الجملة، فمن ضروریّات دین الإسلام، و منکره کافر کالنواصب و الخوارج.

امّا انکار آنچه از مذهب امامیه که با علم ضروری و بدیهی و روشن ثابت شده (به گونه‌ای که هر شیعه‌ای آن را جزء مذهب خود می‌داند) آن انکارْ انکار کننده را به مخالفان مذهب ملحق می‌کند و او را از تدیّن به دین امامان پاک ـ صلوات خداوند بر تمامی آن‌ها باد ـ خارج می‌کند،[1] مانند انکار اصل امامت دوازده امام علیهم السلام (یا یکی از ایشان) و انکار فضیلت و علم ایشان و واجب بودن اطاعت و پیروی آن‌ها و انکار فضیلت زیارت ایشان.[2]

و امّا (وجوب) مودّت و دوستی ائمه علیهم السلام و لزوم تعظیم و تجلیل و احترام

---

۱. ترجمه عبارت: اما انکار نمودن (چیزهایی که از ضروریات مذهب حقهٔ امامیّه است که هر کس مذهب تشیّع دارد آن را جزء مذهب خود می‌داند؛ به عبارت دیگر: منکر شدن) آنچه معلوم شده که از ضروری مذهب امامیّه است، پس آن انکارْ منکرش را به مخالفان مذهب ملحق می‌کند و او را از تدیّن به دین ائمّه طاهرین - صلوات خداوند بر تمامی شان باد - خارج می‌کند...

۲. انکار مقامات عالی، فضائل، مناقب، علوم، وجوب اطاعت و فضل زیارت آن‌ها، انسان را از مذهب امامیّه بیرون می‌برد و در زمرهٔ مخالفان ائمّه علیهم السلام در می‌آورد. پس انکار بعضی از کوردلان و سیه‌رویان زمان ما نسبت به این امور ـ برای رسیدن به امیال نفسانی و زخارف دنیوی و خشنود کردن منکران ولایت و امامت ـ با ادعای تشیّع و امامی بودن سازگار نیست. آن‌ها گاهی علم غیب امام را منکر می‌شوند؛ گاه امامت را به بیعت می‌دانند؛ گاه فضائل و مناقب و علوم ائمّه علیهم السلام را منکر می‌شوند؛ گاه امامت را از اصول دین نمی‌دانند و گاه شؤون امامت و ولایت و مقامات و مراتب آن را برای غیر آن حضرات علیهم السلام ادّعا می‌کنند و.... همهٔ این‌ها برای این است که: مقام امامت را انکار کنند و آن را امری عادی جلوه دهند و همگانی کنند و برای قاتلان حضرت زهرا علیها السلام و مؤسّسان ظلم و کفر و الحاد هم حقّی از آن قائل شوند.

ایشان فی الجمله و به اجمال، از ضروریات دین اسلام است (نه تشیّع واختصاص به شیعه ندارد) و منکر آن کافر است مثل ناصبی‌ها[۱] و خوارج.[۲]

بعضی از ضروریّات مذهب شیعه

و ممّا عدّ من ضروريّات دين الإماميّة، استحلال المتعة و حجّ التمتّع، و البراءة من الثلاثة (و معاوية و يزيد بن معاوية و كلّ من) حارب أميرالمؤمنين صلوات الله عليه أو غيره من الأئمّة، و من جميع قتلة الحسين صلوات الله عليه، و قول «حيّ على خير العمل» في الأذان.

از جمله چیزهایی که از ضروریات دین امامیه شمرده شده [این‌ها است] حلال بودن ازدواج موقّت (یعنی: ازدواج با زنان با مدّت معیّن و مهریهٔ مشخّص)[۳] و حج تمتّع (نساء)[۴] و برائت و بیزاری جستن از (غاصبان خلافت و امامت) اولی، دومی، سومی و معاویه[۵] و یزید بن معاویه و (بیزاری از

---

۱. النّصب: المعاداة. الناصب: هو الّذی یتظاهر بعداوة أهل البیت علیهم السلام أو لموالیهم لأجل متابعتهم لهم.

اختلف فی تحقیق الناصبی، فزعم البعض أنّ المراد من نَصَبَ العداوة لأهل البیت علیهم السلام و زعم آخرون أنّه من نَصَبَ العداوة لشیعتهم، و فی الأحادیث ما یصرّح بالثانی. فعن الصادق علیه السلام انّه «لیس الناصب من نَصَبَ لنا أهل البیت لأنّه لاتجد رجلاً یقول: أنا أبغض محمّداً وآل محمّد و لکن الناصب من نَصَبَ لکم و هو یعلم أنّکم تتوالونا و أنتم من شیعتنا» [فعلیهم لعائن الله تعالی]. (مجمع البحرین ۲ / ۱۷۴)

۲. خوارج: هم فِرقة من فِرَق الاسلام سُمُّوا خوارج لخروجهم علی علیّ علیه السلام [فعلیهم لعائن الله تعالی]. (مجمع البحرین ۲ / ۲۹۴)

۳. بحار الانوار ۳۰/ ۵۹۵.

۴. برای روشن شدن بدعت خلیفهٔ ثانی در این امر، به بحار الانوار ۳۰ / ۶۰۳ مراجعه نمایید.

تمتّع در لغت به معنای لذّت بردن و بهره‌مند شدن است، و بر اثر احرام سی چیز بر حاجی حرام می‌شود و بعد از انجام اعمال عمره که قبل از اعمال حج است، از احرام بیرون می‌آید و بر او چیزهایی که حرام شده بود به واسطهٔ احرام، حلال می‌شود و از آن‌ها مجدّداً بهره‌مند می‌گردد. و از آن جایی که چون عمل عمرهٔ تمتّع با عمل حجّ آن، آنقدر ارتباط دارد که گویا هر دو یک چیزند شرعاً، پس وقتی که ما بین آن دو انتفاع و تلذّذ حاصل می‌شود گویا در اثناء حجّ حاصل شده است، به این جهت نام تمتّع را اختصاص به این نوع حجّ داده‌اند. (شرح لمعه)

۵. بخشی از روایات مربوط به برائت را علامهٔ مجلسی رحمه الله در بحار الانوار ج ۲۷ / ۵۱ـ ۶۳ نقل کرده‌اند. ←

همهٔ دشمنان اهلبیت علیهم السلام و از) هر که با امیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ یا ائمّهٔ دیگر جنگ و مبارزه کرده است و از تمام قاتلان حضرت امام حسین علیه السلام و گفتن حیّ علی خیر العمل در اذان.(۱)

فائده : مثالب و مطاعن دشمنان امیر المؤمنین علیه السلام

اما عیوب و ایراداتی که بر خلفای سه گانه وارد است، بسیاری از آن‌ها موجب خروج‌شان از اسلام و مسلمین است چه رسد به ایمان و عدالت. و این مطاعن بسیار زیاد است که هیچ کتابی گنجایش تفصیل آن‌ها و خوض در آن‌ها را ندارد.

و ما به طور فهرست و بسیار مختصر به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌نمائیم:

امّا آن چه از ابوبکر صادر شده است:

طعن اول: تخلّف از سپاه اُسامه که به اخبار متواتر این تخلّف ثابت شده است،

← شیخ بزرگوار صدوق رحمه الله در اعتقادات فرمودند: اعتقادنا في البرائة أنّها واجبة من الأوثان الأربعة و الاناث الأربع و من جميع أشياعهم و أتباعهم و أنّهم شرّ خلق الله عزّ وجلّ و لا يتمّ الاقرار بالله و برسوله و بالأئمة عليهم السلام إلا بالبرائة من أعدائهم. (بحار الانوار ۲۷/ ۶۳)

اعتقاد ما در برائت این است که: برائت و بیزاری از بت‌های چهارگانه (اولی، دومی، سومی و معاویه) و چهار زن (فلانة، فلانة، هنده و امّ‌الحکم) و از تمام پیروان و تابعین آن‌ها واجب و لازم است. و این‌که آن‌ها بدترین خلق خداوند هستند و اقرار به خدا و رسول و امامان علیهم السلام بدون بیزاری از دشمنانشان تمام نیست.

حقیر گوید: آنچه شیخ صدوق رحمه الله ذکر نموده است از مسلّمات عقل و نقل است و اخبار در مسئلهٔ برائت، فوق تواتر است و انکار آن مثل انکار خورشید در وسط روز است. و ما مقداری از آن روایات را در کتاب «برائت از اعداء اهل البیت علیهم السلام» ذکر نموده‌ایم. و مقداری از مطاعن و مثالب غاصبین خلافت و دشمنان امیر المؤمنین علیه السلام را در کتابی که در «اصول دین» نوشته‌ایم، ذکر کردیم.

۱. مخفی نماند که: عامّه و سنّی‌ها این جملهٔ شریف را در اذان نمی‌گویند؛ چون خلیفهٔ دوّم غاصب، به این بهانه که اگر مردم بفهمند نماز بهترین عمل است جهاد را ترک خواهند کرد، گفت که این جمله را در اذان نگویید و عوض آن بگویید: الصلاة خیر من النوم یعنی نماز از خواب بهتر است. روشن است که این بدعت در دین است و خدا و رسولش بهتر می‌دانستند که آن را جزء اذان قرار دادند. (بحار الانوار ۳۰/ ۳۵۷ـ۳۵۸ مراجعه شود)

و به اخبار متواتر قطعی، متخلّفان از جیش اُسامه به زبان رسول‌خداﷺ لعن گردیدند، و فرمود:

«لعن الله من تخلّف عن جيش اُسامة»؛

«یعنی خدا لعنت کند هر که را که از لشکر اسامه سر پیچی نماید.»[۱]

توضیح: رسول‌خداﷺ اُسامه بن زید را سردار لشکر کرد. و جمعی از صحابه را امر فرمود که از حکم او پیروی کنند و تأکید کرد که متوجّه جنگ با روم شوند. ابوبکر و عمر از جملهٔ مأمورین و از کسانی بودند که اُسامه امیر آن‌ها بود و باید از اسامة تبعیت کنند. حضرت رسول‌خداﷺ بر هر کسی که از لشکر اسامة تخلّف نماید لعنت کرد. ابوبکر و عمر برای غصب خلافت از لشکر اسامة تخلّف نمودند، و مستحق لعن رسول‌خداﷺ شدند. و به قرائن حالیه معلوم بود که، غرض آن حضرت از این کار (= نفوذ جیش اُسامة و تأکید در سرعت خروج ایشان) آن بود که مدینه از منافقان خالی شود و خلافت بر وصیّ او، حضرت امیرالمؤمنین علیﷺ قرار گیرد. به این مضامین به طرق متعدد در تواریخ و سِیَر و کتب معتبرهٔ خاصّه[۲] و عامّه ذکر شد.

طعن دوّم: امر مهمّی که برای رسول‌خداﷺ رخ می‌داد به بزرگان صحابه تفویض می‌کرد. و هیچ امری را به ابوبکر تفویض ننمود مگر خواندن آیات سورهٔ برائت را برای اهل مکّه، و چون روانه شد، جبرئیلﷺ نازل شد و گفت: حق‌تعالی می‌فرماید که: ادا نمی‌کند رسالت تو را مگر تو یا کسی که از تو باشد. پس حضرت امیرالمؤمنینﷺ رفت و آیات را از ابوبکر گرفت و ابوبکر را بر گرداند، و آیات را در موسم حج برای اهل مکه خواند. و واضح است که رسول‌خداﷺ کاری را بدون وحی الهی انجام نمی‌داد. پس این‌که حق تعالی امر کرد که آیات را به ابوبکر بدهد

---

۱. ملل و نحل شهرستانی: ۱ / ۲۹، شرح ابن ابی الحدید، طبع قدیم: ۲ / ۲۱، طبقات ابن سعد: ۲ / ۴۱، کامل ابن اثیر: ۲ / ۱۲۹، تاریخ طبری: ۳ / ۱۸۸، کنزالعمال: ۵ / ۳۱۲.

۲. بحارالانوار: ۳۰ / ۴۲۸ (الثانی: التّخلف عن جیش اُسامه).

و بعد از آن، از او بگیرد، حکمتی در آن ظاهر نیست به غیر آن‌که معلوم شود که ابوبکر صلاحیت برای خلافت و امارت را ندارد.[۱]

علامهٔ امینی رحمه الله نوشتند: حداقل ۷۲ نفر از علما و مفسّرین و تاریخ نویسان سنّی ماجرای این عزل و نصب را ثبت و نقل کرده‌اند، و علاوه بر تعداد زیادی از دیگر علما و مؤلّفین سنّی که در ملحقات احقاق الحق معرفی شده‌اند.[۲]

طعن سوّم: غصب خلافت امیرالمؤمنین علی علیه السلام. ظلم و ستمی که ابوبکر با عمر و سایر منافقان بر اهل بیت عصمت و طهارت ـ صلوات الله وسلامه علیهم ـ در غصب خلافت نمودند.

علامهٔ مجلسی رحمه الله اصل قضیّه را به طور واضح از طریق شیعه و سنّی در کتاب شریف حق الیقین بیان کرده است و به آنجا مراجعه نمایید.[۳]

در صحاح عامّه ذکر شده است که: تا شش ماه احدی از بنی هاشم بیعت نکرد، و اهل‌بیت علیهم السلام هم در میان‌شان داخل بودند.[۴] و اجماع اهل‌بیت علیهم السلام حجّت است به‌اعتبار آیهٔ تطهیر: ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً** ﴾[۵] و حدیث

---

۱. کسی که صلاحیت مأموریّت ابلاغ چند آیه از قرآن را ندارد، چگونه صلاحیت امری بزرگ که مسئله امامت و خلافت از رسول باشد که تالی مرتبه نبوت است، را دارد؟!

۲. به جهت آگاهی بر تفصیل این بحث و مصادر فراوان آن به: الغدیر ۲/ ۳۳۸ـ ۳۵۰، و فهرست ملحقات احقاق الحق: ۱۷، مراجعه شود.

۳. حق الیقین، در بیان مطاعن ابوبکر، طعن سوّم: ۱۶۳ـ۱۹۸.

۴. بخاری در صحیح: ۵/ ۸۲ـ ۸۳، می‌نویسد: علی علیه السلام در مدّت حیات فاطمه علیها السلام با ابوبکر بیعت نکرده بود و پس از شش ماه که آن حضرت وفات یافت، علی علیه السلام به سراغ مصالحه و بیعت با ابوبکر رفت. مطابق نقل ابن اثیر علی علیه السلام، بنی هاشم، زبیر، خالد بن سعید، و سعد بن عباده بیعت نکردند، و همهٔ این افراد ـ جز سعد ـ پس از وفات فاطمه علیها السلام بیعت کردند که شش ماه پس از وفات رسول خدا صلی الله علیه وآله بود. (اسد الغابة: ۳/ ۲۲۸)

۵. سورهٔ احزاب: ۳۳. در این‌که مراد از اهل البیت علیهم السلام در این آیه (آیهٔ تطهیر) علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام اند، رجوع شود به: صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب فضایل أهل بیت النبي، حدیث ۱، سنن ترمذی: ۵/ ۱۴۱، حدیث ۳۲۱۶، و صفحه ۱۴۲، حدیث ۳۲۱۷. در تفسیر الدرّ المنثور: ۶/ ۶۰۳ـ۶۰۷، ←

متواتر: «إنّي تارك فيكم الثّقلَين»[۱] و حدیث مشهور: «مَثَل أهل بيتي كسفينة نوح»[۲]

علاوه بر این‌که امیر المؤمنین عليه السلام هرگز با ابوبکر بیعت نکرد، و تظلّمات آن حضرت از آن‌ها تا آخر حیاتش از کتب خاصّه و عامّه[۳] متواتر است.

طعن چهارم: غصب فدک است[۴](و منع کردن فاطمه عليها السلام از ارث پدرش با حدیثی

← ذیل تفسیر آیهٔ ۳۳ سورهٔ احزاب، در بیش از ده طریق از روایات تصریح شده است که مراد از «اهل البیت» علیّ و فاطمه و حسن و حسین‌اند. مسند احمد: ۱/۳۳۱، و ج ۳/۲۵۹، و ج ۴/۱۰۷، و ج ۶/۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۴. مستدرک حاکم: ۲/۴۱۶.

۱. مصادر حدیث ثقلَین از کتب عامّه: صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عليّ بن ابي طالب، حدیث ۹، مسند احمد: ۳/۱۴، ۲۶، ۳۹، و ج ۴/۳۶۷، و ج ۵/۱۸۲ و ۱۸۹، سنن دارمی: ۲/۴۳۲، سنن ترمذی: ۵/۳۲۹، حدیث ۳۸۷۶، سنن الکبری بیهقی: ۲/۱۴۷، و ج ۷/۳۰، مجمع الزوائد هیثمی: ۹/۱۶۲ و ۱۶۳، سنن الکبری نسائی: ۵/۵۱، صحیح ابن خزیمه: ۴/۶۳، کنز العمّال: ۱/۱۷۲، حدیث ۸۷۰ـ۸۷۲، و صفحه ۱۷۳، حدیث ۸۷۳، و صفحه ۱۷۸، حدیث ۸۹۸، و صفحه ۱۸۵، احادیث ۹۴۳ـ۹۴۶، و صفحه ۱۸۷، احادیث ۹۵۱ـ۹۵۳. الصواعق المحرقه ابن حجر عسقلانی: ۱۴۸، ابن حجر عسقلانی که تعصّب خاصّی در ردّ مناقب اهل بیت عليهم السلام دارد، در صواعقش اعتراف می‌کند به این که: «حدیث لزوم تمسّک به ثقلین به طرق گوناگون از بیست و اندی از صحابه نقل شده است. برای اطلاع از نقل این حدیث از طرق امامیّه به بحار الانوار: ۲۳/۱۰۶ـ۱۴۷، رجوع شود.

۲. مناقب ابن المغازلی: ۱۴۸ و ۱۴۹، المعجم الکبیر طبرانی: ۳/۴۵ و ۴۶، کافی حلبی: ۹۷، عیون الاخبار: ۲/۲۷.

۳. بحار الانوار: ۲۸/۳۷۳. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحدید: ۹/۳۰۶، ۳۰۷، و ج ۱۰/۲۸۶.

۴. خطابه حضرت زهرا عليها السلام با سندهای زیادی نقل شده است. اسنادی که تاکنون به دست ما رسیده و خطبه کامل حضرت را برای ما نقل کرده باشد، ۲۲ سند است که این اسناد از ۱۷ منبع مهم استخراج شده است و آن منابع عبارتند از: دلائل الإمامة: ۱۰۹ـ۱۲۹، الاحتجاج: ۱/۱۳۱ـ۱۴۶، کشف الغمة: ۲/۱۰۵ـ۱۲۰، الشافي في الإمامة: ۴/۶۹ـ۷۸، شرح نهج البلاغه ابن میثم: ۵/۱۰۵، الطرائف: ۲۶۳ـ۲۶۶، الدّر النظیم: ۴۶۵ـ۴۸۳، الکتاب المبین: ۱۹۰، شرح الأخبار: ۳/۳۴ـ۴۰، أنوار الیقین في امامة امیرالمؤمنین عليه السلام: ۲۷ و ۲۷۶ـ۲۷۸، امالی شیخ طوسی: ۳۸۴، معانی الأخبار: ۲/۲۹۵ـ۲۹۶، و ج ۱/۳۸۴ـ۳۸۵، شرح نهج البلاغه ابن ابي الحدید: ۱۶/۲۱۱ـ۲۱۵، ۲۳۳ـ۲۳۴، بلاغات النساء: ۱۲ـ۱۴، التذکرة الحمدونیة: ۶/۲۵۵ـ۲۵۹، حدیث ۶۲۸، نثر الدّر: ۴/۸ـ۱۵، منال الطالب: ۵۰۱ـ۵۰۷ و ۵۲۸ـ۵۲۹، الفاضل في صفة الأدب الکامل: ۲۱۰ـ۲۱۳، نسخهٔ علامهٔ قزوینی در کتاب فدک: ۱۴۵، نسخه علامهٔ مجلسی رحمه الله در بحارالانوار: ۲۹/۳۱۱. و مخفی نماند که در معانی الأخبار و امالی الطوسی و نسخه علامهٔ مجلسی در بحار الانوار قسمت‌هایی از این خطبه را نقل کرده است.

بی‌اصل و دروغ و مخالف با قرآن.)

مصیبت عظما و جنایت کبرایی که در غصب فدک از ابوبکر و عمر بر اهل بیت رسالت واقع شد، بهترین دلیل است بر این‌که، آن‌ها استحقاق خلافت و امامت را ندارند.

علامهٔ مجلسی رحمه الله این مسئله را از طریق شیعه و سنّی به طور واضح در کتاب حق الیقین بیان کرده است، و به آنجا مراجعه نمایید.[۱]

طعن پنجم: در جمیع کتب کلامی و احادیث عامّه و کتب لغت آن‌ها روایت کرده‌اند که: عمر در ایّام خلافت خود بر منبر رفت و گفت:

«كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»؛[۲]

«بیعت ابوبکر امری بود که بی‌تدبیر و مشورت و بی‌رویّه (به عبارت دیگر: کاری نسنجیده و بدون دقّت) واقع شد. خداوند مسلمانان را از شرّ آن نگه داشت پس هر کس به مثل آن عود کند و بر گردد، او را بکشید.»

طعن ششم: اظهار پشیمانی ابوبکر و این‌که خود را لایق خلافت نمی‌دانست، مشهور است و به انحاء مختلف روایت شده است. می‌گفت:

«أقيلوني أقيلوني فلست بخيركم و عليّ فيكم»؛

«یعنی مرا رها کنید، مرا رها کنید (به عبارت دیگر: اقاله کنید بیعت مرا و دست از من بردارید) زیرا من بهترین فرد شما نیستم در حالی که علی علیه السلام در میان شما است»[۳]

---

۱. حق الیقین، در بیان مطاعن ابوبکر، طعن چهارم: ۳۱۰، انتشارات سرور.

۲. رجوع شود به: صحیح بخاری: ۶/۲۵۰۶، تاریخ یعقوبی: ۲/۱۵۸، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۲/۲۶، أنساب الأشراف: ۲/۲۷۵، مجمع الزّوائد: ۶/۵، الملل و النحل: ۳۰، النهایة: ۳/۴۶۷، کامل ابن اثیر: ۲/۳۲۷.

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱/۱۶۹، و ج ۶/۲۰، مجمع هیثمی: ۵/۱۸۳، تذکرة الخواص: ۶۲، مجمع البحرین: ۳/۴۲۰ به نقل از غزالی. احقاق الحق: ۸/۲۴۰، انساب الاشراف: ۲/۲۷۳ ـ ۲۷۴، کامل ابن اثیر: ۲/۳۳۲.

طعن هفتم: سوزاندن خانه حضرت زهراؑ، آن هنگامی که علیؑ همراه امام حسن و امام حسینؑ در خانه نشستند و از بیعت با ابوبکر خود داری کردند.

مسعودی ـ که از علمای عامّه است ـ در اثبات الوصیّة نقل می‌کند که:

«فتوجّهوا إلى منزله فهجموا عليه و أحرقوا بابه و استخرجوه كرهاً و ضغطوا سيّدة النساء بالباب حتّى أسقطت محسناً ....»[1]

«پس به سوی خانه علیؑ متوجّه شدند و به آن حمله کردند و درب خانه‌اش را آتش زدند و به زور و اکراه آن حضرت را از خانه‌اش بیرون آوردند. و فاطمهؑ سرور و بانوی زنان دو عالم را بین در و دیوار فشار دادند تا فرزندش محسن را سقط نمود ...»

این حدیث دلالت دارد بر این‌که، عمر و ابوبکر درب خانهٔ حضرت زهراؑ را آتش زدند، و آن حضرت را بین در و دیوار فشار دادند تا این‌که حضرت محسنؑ سقط شد. مضمون این حدیث، به حدّ متواتر در کتب عامّه نقل شده است.[2]

عایشه می‌گوید:

«فوجدتْ فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرتْه فلم تكلّمه حتّى توفّيت و عاشت بعد النبي ستة أشهر فلمّا توفّيت دفنها زوجها عليّ ليلاً

---

۱. اثبات الوصية: ۱۴۲.

۲. الامامة و السياسة: ۱ / ۱۲، أنساب الأشراف بلاذری: ۱ / ۵۸۶، تاریخ یعقوبی: ۲ / ۱۲۳، تاريخ الأمم والملوك: ۲ / ۴۴۳، العقد الفريد: ۵ / ۱۳ ـ ۱۴، المعجم الكبير للطبرانی: ۱ / ۶۲، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ۳ / ۹۷۵، الملل والنحل: ۱ / ۵۷. تاریخ طبری: ۲ / ۴۴۳، چاپ بیروت، عقد الفريد: ۴ / ۹۳ چاپ مکتبة هلال، مصنّف ابن ابي شيبه: ۸ / ۵۷۲، كتاب المغازي، شرح نهج البلاغه ابن أبي الحديد: ۲ / ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۵۷ و ج ۶ / ۴۸، ۵۱، و ج ۱۷ / ۱۶۴، ۱۶۸. و ج ۲۰ / ۱۶، ۱۷.

در کتاب «السبعة من السلف» فیروز آبادی: صفحهٔ ۱۶ نوشتند: المقصد الأوّل في ما ورد في أبي بكر، باب أنّ فاطمة من أغضبها أغضب الله و رسوله وقد أغضبها أبوبكر و عمر، فهجرتهما حتى توفّيت. أمّا المطلب الثالث و هو أنّ أبابكر و عمر قد أغضبا فاطمة ؑ فهجرتهما حتّى توفّيت. فقد جاء فيه أخبار كثيرة أيضاً لا يبعد بلوغها حدّ التواتر. سپس پنج حدیث را با ذکر مصادر آن و ابواب مناسب با این بحث را ذکر کرد.

و لم يؤذن بها أبابكر»[۱]

«پس فاطمه در آن مسئله (میراث رسول خداﷺ و مسئله فدک) بر ابوبکر غضبناک شد. پس از او دوری کرد. و با او سخن نگفت تا از دنیا رفت. و بعد از پیامبرﷺ شش ماه زندگی کرد. پس وقتی از دنیا رفت همسرش علی علیه‌السلام او را شبانه دفن کرد. و این مطلب را به ابوبکر اطلاع نداد»

در حالی که رسول گرامی اسلام در حق دخترش فرمودند:

«فاطمة بضعة منّي فمن أغضبها أغضبني»[۲]

«فاطمه پارهٔ تن من است، هر کس او را به خشم آورد، مرا خشمگین کرده است.»

و فرمودند:

«يا فاطمة إنّ الله يغضب لغضبك و يرضىٰ لرضاك»[۳]

«ای فاطمه! خدا با خشم تو خشمگین و با خشنودی تو، خشنود می‌شود.»

و فرمودند:

«فاطمة بضعة منّي يغضبني من أغضبها و يسرّني من سرّها، و إنّ الله يغضب لغضبها و يرضىٰ لرضاها»[۴]

---

۱. صحیح بخاری: ۵/ ۱۷۷ و ج ۸/ ۳.

۲. متقی در کنز العمال: ۶/ ۲۲۰، مناوی در فیض القدیر: ۴/ ۴۲۱، نسایی در خصائص: ۳۵، فتح الباری در شرح صحیح بخاری: ۷/ ۸۴، و نیز بخاری این حدیث را در بخش علامات نبوّت: ۶/ ۴۹۱، و در اواخر مغازی: ۸/ ۱۱۰، آورده است و دیگران.

۳. مستدرک حاکم: ۳/ ۱۵۴، مجمع الزوائد: ۹/ ۲۰۳، و حاکم در کتاب مستدرک احادیثی را می‌آورد که جامع شرایطی است که بخاری و مسلم در صحّت حدیث، آن‌ها را لازم دانسته‌اند. ابن اثیر در اسد الغابة: ۵/ ۵۲۲، ابن حجر در اصابه: ۸/ ۱۵۹، و در تهذیب التهذیب: ۱۲/ ۴۴۱، متقی در کنز العمال: ۶/ ۲۱۹ و ج ۷/ ۱۱۱، ذهبی در میزان الاعتدال: ۲/ ۷۲، ذخایر العقبی: ۳۹.

۴. صحیح بخاری: ۵/ ۹۲ طبع بیروت، و ۴/ ۵۷۹ با اختلاف مختصری. علامهٔ امینی رحمه‌الله در کتاب فاطمة الزهرا نام ۵۰ تن از علمای عامّه را که این حدیث را ذکر کرده‌اند، آورده است. و در کتاب شریف «الغدیر» نام ۷۰ نفر از آنان را ذکر کرده است.

«فاطمه علیها السلام پارهٔ تن من است هر کس او را به خشم آورد، مرا به خشم آورده، و هر کس او را خوشحال کند، مرا خوشحال کرده است. و بدرستی که خداوند برای غضب فاطمه غضبناک می‌شود و برای خشنودی او خشنود می‌شود.»

پس کسی که حضرت زهرا علیها السلام را اذیت و ایذا نموده، اذیت و ایذای خدا و رسول نموده است و خداوند در قرآن کریم فرمودند: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً** ﴾[1] بدرستی کسانی که خدا و رسولش را اذیت می‌کنند، خداوند در دنیا و آخرت لعنت‌شان کرده و برای آنان عذابی خوار کننده مهیّا کرده است. و در آیهٔ دیگر فرمود: ﴿ **وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾[2] آنان که رسول خدا را آزار می‌دهند، برای آنان عذاب دردناکی است.

طعن هشتم: تعیین عمر بن خطّاب بعد از خودش وقتی که آثار مرگ را در خودش مشاهده کرد.

طعن نهم: به اکثر احکام دین و تفاسیر الفاظ قرآن جاهل بود. مثل جهل به معنای کلاله (که اولاد أب و اُمّند که برادران پدری و مادری یا پدری تنها یا مادری تنها باشد) و جهل به معنای أب (که به معنای گیاه و مرعای حیوانات است) و بریدن دست چپ دزد به عوض دست راست.

طعن دهم: خالد بن ولید پلید را فرستاد به سوی مالک بن نویره و.... و به او امر کرد که مالک را بکش، پس خالد رفت و مالک را کشت و در همان شب با زوجه‌اش جماع کرد. در حالی که مالک بن نویره مسلمان بود و....

طعن یازدهم: زوجات رسول خدا صلی الله علیه و آله را از تصرّف در حجره‌های خود متمکّن ساخت، و نگفت که آن‌ها صدقه است. و این مناقض با آن حکمی است که در باب فدک و میراث رسول خدا صلی الله علیه و آله در حق فاطمه علیها السلام کرد؛ زیرا که انتقال حجره‌ها به آن‌ها

---

۱. سورهٔ احزاب: ۵۷.

۲. سوره توبه: ۶۱.

یا از جهت میراث بود و یا از جهت بخشش. اوّل، منافی با حدیث دروغین است که آن را روایت کرد. دوّم، محتاج به ثبوت بود و از ایشان گواهی نطلبید، چنان‌که از فاطمهﷃ طلبید. پس معلوم شد که او جز عناد و دشمنی و اضرار به اهل‌بیت﷈ هدف دیگری نداشت.

طعن دوازدهم: منع ذو القربیٰ کرد که به نصّ قرآن از برای اهل‌بیت﷈ بود. چنان‌که ابن ابی الحدید گوید: مردم گمان می‌کنند که نزاع فاطمهﷃ و ابوبکر در دو امر بود: در میراث، و در بخشش. و در حدیث وارد شده است که: در امر ثالثی نیز نزاع کرده بود و ابوبکر به او نداد، و آن سهم ذوی القربیٰ بود.

اما آنچه از عمر بن خطّاب صادر شد:

طعن اوّل: سوزاندن خانهٔ حضرت زهراﷃ.[۱]

طعن دوّم: بیعت با ابوبکر و دفاع از آن و پافشاری بر آن بدون هیچ دلیل و حجّتی.[۲]

طعن سوّم: حدیث دوات و قلم، بزرگترین ظلم و جنایت و اوّلین ضربهٔ ناجوان مردانه و سخت‌ترین مصیبتی که بر دین اسلام وارد شده، وقتی بود که رسول خداﷺ در روزهای پایانی عمرش و در هنگام احتضار، امر به آوردن دوات و قلم نمود تا برای مسلمانان چیزی بنویسد که بعد از او هرگز گمراه نشوند، که عمر منع کرده و نگذاشت مقصود آن حضرت محقق شود، و گفت: این مرد را رها کنید که هذیان می‌گوید.[۳]

این قضیه از جملهٔ متواترات و مسلّمات است که شیعه و سنّی آن را روایت کرده‌اند و احدی آن را انکار نکرده است. حتی بخاری با آن همه تعصّب‌اش در چند

---

۱. به بعضی از مدارک آن در طعن هفتم بر ابوبکر اشاره شد.

۲. به حق الیقین علامهٔ مجلسی﵀ طعن سوّم بر ابوبکر: ۲۵۷، انتشارات سرور، و صفحهٔ ۱۵۴ انتشارات علمیّهٔ اسلامیه مراجعه نمایید.

۳. در مورد مدارک این قضیهٔ جانسوز، مرحوم سیّد شرف الدین در کتاب المراجعات چنین می‌نویسد: اصحاب و نویسندگان سُنَن، همه این جریان را نقل کرده‌اند و نویسندگان تاریخ سِیَر و اخبار همگی آن را آورده‌اند.

موضع از صحیح‌اش ـ با مختصر تفاوتی ـ آن را نقل کرده است.[۱] و مسلم در صحیح و سایر محدّثان عامّه به طرق بسیار آن را روایت کرده‌اند.[۲]

طعن چهارم: خاصّه و عامّه به طرق متواتره روایت کرده‌اند که: چون وفات رسول‌خدا ﷺ معلوم شد، ابوبکر حاضر نبود، عمر در میان مردم ندا کرد که: به خدا قسم که رسول‌خدا ﷺ نمرده است و بر خواهد گشت و دست‌ها و پاهای مردانی چند که به او نسبت مرگ داده‌اند را خواهد برید. تا آن که ابوبکر حاضر شد و گفت: آیا نشنیده‌ای این آیه را: ﴿ **إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ** ﴾[۳] یعنی: تو خواهی مُرد و ایشان خواهند مُرد. و این آیه را: ﴿ **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ** ﴾[۴] محمد ﷺ فقط فرستاده خداست، و پیش از او، فرستادگان دیگری نیز بودند، آیا اگر او بمیرد و یا کشته شود، شما به عقب بر می‌گردید (و مرتد خواهید شد.)

عمر چون این آیات را شنید گفت: گویا این آیات را هرگز از کتاب خدا نشنیده بودم.[۵]

---

۱. صحیح بخاری، کتاب العلم، باب ۳۹ (باب کتابة العلم) حدیث ۴، کتاب الجهاد و السیر، باب ۱۷۵ حدیث ۱، کتاب الجزیة، باب ۶ حدیث ۲، کتاب المغازی، باب ۸۴ (باب مرض النبي و وفاته) حدیث ۴، همان باب، حدیث ۵، کتاب المرضی، باب ۱۷ (باب قول المریض قوموا عنّي) حدیث ۱.

۲. صحیح مسلم، کتاب الوصیة، باب ۶ حدیث ۶. همان باب، حدیث ۷. همان باب حدیث ۸. صحیح مسلم: ۱۲۵۷/۳ ـ ۱۲۵۹، حدیث ۱۶۳۷، مسند حمیدی: ۲۴۱/۱، السنن الکبری نسائی: ۴۳۳/۳ ـ ۴۳۵، معجم کبیر طبرانی: ۳۵۲/۱۱، و برای اطلاع بیشتر از مصادر عامّه، رجوع شود به کتاب النّص و الاجتهاد: ۱۴۸، و المراجعات: ۳۵۲، و سبیل النجاة في تتمة المراجعات: ۲۶۲.

۳. سورهٔ زمر: ۳۰.

۴. سورهٔ آل عمران: ۱۴۴.

۵. رجوع شود به تفسیر قرطبی: ۲۲۳/۴، الدرّ المنثور: ۸۱/۲، تاریخ ابن خلدون: ۶۳/۲ قسمت دوّم، صحیح بخاری: ۱۳۴۱/۳، طرائف: ۴۵۱، الشافی: ۱۷۶/۴، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۴۰/۲. و در کتاب‌های دیگر هم اصل این واقعه را ذکر کردند مثل: صحیح بخاری: ۱۹۴/۴، مسند احمد: ۲۱۹/۶ ـ ۲۲۰، انساب الأشراف: ۵۶۳/۱ و ۵۶۶، البدایة و النهایة: ۲۴۱/۵ ـ ۲۴۳. تاریخ ابن خلدون: ۲۸۶/۲ ـ ۲۸۷، تاریخ الاسلام ذهبی: ۵۶۳/۱ ـ ۵۶۵، تاریخ یعقوبی: ۱۱۴/۲، الطبقات الکبری: ۲۰۵/۲ ـ ۲۰۶.

طعن پنجم: صریح حکم خدا و رسول را تغییر داده و متعهٔ حج (=حجّ تمتع) و متعهٔ نساء را حرام کرد، و گفت: «**متعتان کانتا علی عهد رسول الله و أنا أنهی عنهما واعاقب علیهما، متعة الحج و متعة النساء**»؛[۱] «دو متعه در زمان رسول‌خدا ﷺ معمول بود، ولی من از آن‌ها نهی می‌کنم و مرتکب آن‌ها را به مجازات می‌رسانم، متعهٔ حج و متعهٔ نساء.» با آن‌که خدا و رسول آن‌ها را مقرّر فرموده‌اند.

طعن ششم: دربارهٔ مغیرة بن شعبه، عمر حدود خدا را تعطیل کرد، و شاهد چهارم را تلقین نمود تا این‌که امتناع کرد. حتی این‌که عمر به مغیره گفت: هیچ وقت تو را نمی‌بینم مگر آن‌که می‌ترسم که از آسمان به سبب تو، مرا سنگ باران کنند. و حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرمود که: اگر بر مغیره ظفر یابم، او را سنگ باران خواهم کرد.[۲]

طعن هفتم: از جملهٔ طعن‌ها بر عمر، انکار حکم تیمّم است[۳] و حال آن‌که خداوند فرمود: ﴿ **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** ﴾[۴]

طعن هشتم: منع عمر از بالا بردن مهریّه زنان. فخر رازی در تفسیرش نوشتند: «إنّ عمر بن الخطّاب قال علی المنبر:

> **«ألا لا تغالوا في مهور نسائكم، فقامت إمراة، فقالت: يا ابن الخطّاب! الله يعطينا وأنت تمنعنا؟ وتلتْ قوله تعالى: ﴿ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً... ﴾ فقال عمر: كلّ النّاس أفقه منك يا عمر، و رجع عن كراهة المغالاة»؛**[۵]

---

۱. رجوع شود به تفسیر فخر رازی: ۱۰ / ۵۲، احکام القرآن جصّاص: ۲ / ۱۹۱، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱ / ۱۸۲، و ج ۱۲ / ۲۵۱ و ۲۵۲، سنن کبری بیهقی: ۷ / ۳۳۵، کنزالعمّال: ۱۶ / ۵۱۹ و ۵۲۱، کتاب الحیوان جاحظ: ۴ / ۲۷۶، نهج الحق: ۱۲۸ و ۵۲۵. و به کتاب فصول المهمّه مرحوم سیّد شرف الدین: ۵۳ به بعد مراجعه کنید.

۲. الاغانی: ۱۶ / ۱۰۹، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۲ / ۲۳۸.

۳. بخاری: ۱ / ۱۲۹، صحیح مسلم: ۱ / ۲۸۱، صحیح بخاری: ۱ / ۱۳۳. نیز مراجعه کنید به جامع الاصول: ۸ / ۱۴۷، صحیح مسلم: ۱ / ۲۸۰، صحیح بخاری: ۱ / ۱۳۲، ۱۳۳، سنن ابی داود: ۱ / ۱۲۹.

۴. سورهٔ مائده: ۶.

۵. تفسیر فخر رازی: ۱۰ / ۱۳، و نیز رجوع شود به تفسیر ابن کثیر: ۱ / ۴۰۱، تفسیر قرطبی: ۵ / ۹۹، مجمع الزوائد: ۴ / ۲۸۴، تفسیر نسفی: ۱ / ۲۴۲، تفسیر خازن: ۱ / ۳۵۷، عوالی اللئالی: ۳ / ۳۶۰، طرائف: ۴۷۱، نهج الحق: ۳۴۹.

«عمر بن خطاب در خطبه‌اش گفت: مهرهای زنانتان را بالا و سنگین نگیرید، زنی برخاست و گفت: ای پسر خطّاب! خدا چیزی را به ما عطا کرده و تو از ما منع می‌کنی؟ و این آیه را خواند: «اگر مال بسیاری مهر زنی کرده‌اید، نباید چیزی از مهر او بگیرید» پس عمر به خود خطاب کرد که: همهٔ مردم از تو ای عمر داناتر و فقیه ترند، و از گفته خود برگشت.»

طعن نهم: فرمان دادن به سنگسار کردن زن حامله‌ای که بچّه‌ای در شکم داشت که امیرالمؤمنین علیه السلام او را باز داشت. و در این هنگام گفت: «اگر علی نبود عمر هلاک می‌شد»[1]

طعن دهم: از جمله بدعت‌های عمر، نماز تراویح بود، و آن نماز جماعت مستحبی در شب‌های ماه رمضان است.[2]

طعن یازدهم: قضیهٔ شورا است که بزرگترین جنایت و قباحت را مرتکب شد.

از جملهٔ کارهای عمر این بود که در وقت مردن، امر خلافت را به شورا واگذار کرد، و افراد آن شش نفر بودند، امیر المؤمنین علی علیه السلام، عثمان بن عفان، زبیر، طلحه، عبدالرحمن‌بن عوف و سعد بن ابی وقاص. و سفارش کرد که این عدّه به مشورت بپردازند و یکی را در میان خود انتخاب کنند.

بعد از آن، عمر، ابوطلحه انصاری را طبید و گفت: پنجاه نفر از مردان انصار را انتخاب کن و این شش نفر را در خانه‌ای جمع کن و شما همه با شمشیرهای برهنه بر درِ آن خانه بایستید. و تعجیل مکن و بیش‌تر از سه روز (بعد از مرگ من) هم مهلت نده، تا ایشان با هم مشورت کنند و یکی از همین افراد را برای خلافت انتخاب کنند. اگر پنج نفر دربارهٔ یکی توافق کردند و یک نفر مخالفت کرد، گردن آن یک نفر را بزن، و اگر چهار نفر توافق کردند، و دو نفر مخالفت نمودند سر هر دو را بزن. و اگر دو

---

۱. سنن کبریٰ بیهقی: ۷/ ۷۲۹، تفسیر قرطبی: ۹/ ۲۸۸، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱۲/ ۲۰۴، سنن دارقطنی: ۳/ ۲۲۲.

۲. صحیح بخاری، کتاب تراویح: ۲/ ۲۵۲، موطأ: ۱/ ۱۱۴، الطرائف: ۴۴۵ عن الجمع بین الصحیحین.

دسته سه نفری شدند، خلیفه، در دسته‌ای است که عبد الرحمن بـن عـوف در مـیان آن‌هاست و سه نفر دیگر را چنان‌که مخالفت نمودند بکشید![۱] دستور شورا به ایـن گونه به نحو تواتر نقل شده است.[۲]

طعن دوازدهم: او به عایشه و حفصه در هر سال ده هزار درهم از بیت المال می‌داد. و نیز خودش هم از بیت المال بر می‌داشت. وقتی صحابه به او اعتراض کردند، گفت: به عنوان قرض برداشتم.

طعن سیزدهم: از جمله مطاعن او این است که: او از دیـوار خـانه‌ای بـالا رفت و عدّه‌ای را دید که مشغول کار منکر و خلاف شرع‌اند. آن‌ها بـه او اعـتراض کـردند و گفتند: از چند جهت مرتکب اشتباه شده‌ای، یکی: تجسّس، که خداوند از آن بر حذر داشته است.[۳] و دوّمی: از در وارد نشدی، از این هم خداوند نهی کـرده است.[۴] و سوّمی: این‌که بدون اذن وارد شدی، و به تحقیق خداوند از آن نهی کرده است. در این هنگام عمر خجالت کشید و شرمگین شد.[۵]

طعن چهاردهم: عمر خمس اهل بیت علیهم السلام را که خداوند بـرایشـان قـرار داده بـود، منع نمود.

طعن پانزدهم: در زمان رسول‌خدا صلی الله علیه و آله و زمان ابوبکر، طـلاق پشت سـر هـم کـه رجوعی در بین آن نباشد، یک طلاق حساب می‌کردند. اما در زمان عمر بعد از آن‌که

---

۱. مراجعه شود به: تاریخ طبری: ۴ / ۲۳۰، تجارب الأمم: ۱ / ۴۱۸، کامل ابن اثیر: ۳ / ۶۷، الإمامة والسیاسة: ۱ / ۴۳، أنساب الأشراف: ۵ / ۵۰۰، کنز العمّال: ۵ / ۷۴۳.

۲. ابن اثیر آن را در حوادث سال ۲۳، جلد سوّم کامل و طبری در حوادث آن سال در تـاریخ امـم در مـلوک و ابن ابی‌الحدید در شرح خطبه شقشقیه، در جلد اول شرح نهج البلاغة و سایر محدثین مـورّخین عـامه آن را نقل کرده‌اند.

۳. الحجرات: ۱۲.

۴. البقره: ۱۸۹.

۵. به شرح نهج البلاغه ابن ابـی الحـدید: ۱ / ۱۸۲، ج ۱۲ / ۱۷، احـیاء عـلوم الدیـن: ۲ / ۲۱۹، الدرّ المـنثور: ۶ / ۹۳، کنزالعمال: ۳ / ۸۰۳، نهج الحق: ۲۷۸ مراجعه نمایید.

سه سال از خلافت او گذشت، آن را سه طلاق حساب کرد.(۱)

طعن شانزدهم: مقام ابراهیم ﷺ در زمان حضرت ابراهیم و بعد از او به دیوار خانه کعبه متصل بود، تا آن‌که کفار قریش در زمان جاهلیت از آن‌جا برداشتند و در موضع فعلی قرار دادند.

چون رسول‌خدا ﷺ مکه را فتح کردند، مقام را به همان جای اصلی آن ـ که در زمان حضرت ابراهیم ﷺ بود ـ برگردانیدند. وقتی عمر غصب خلافت کرد، به حج رفت، پرسید: آیا کسی هست که بداند مقام در زمان جاهلیت در کجا بود؟ بعد از معلوم کردن آن، مقام را در همان موضع گذاشت که در جاهلیت در آن‌جا بود. و تا حال در آن موضع قرار دارد. این قضیّه از جمله مشهورات بلکه متواترات است.(۲)

اما آنچه از عثمان صادر شد:

طعن اوّل: او جمعی از کافران و منافقان و فاسقان و شاربان خمر از اقارب خود را که صلاحیت هیچ امری را نداشتند، حاکم و والی مسلمانان کرد و بر نفوس و فروج و اموال ایشان مسلّط گردانید. چنان‌که ولید بن عتبه را ـ که برادر مادری او بود ـ روی کار آورد و والی شهر کوفه گردانید که خداوند متعال در آیهٔ: ﴿ **أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لَا يَسْتَوُونَ** ﴾(۳) و آیه: ﴿ **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا** ﴾(۴) او را فاسق خوانده است.(۵)

---

۱. جامع الاصول: ۸/ ۳۷۳، و رجوع شود به کتاب: النص و الاجتهاد: ۲۴۴، و السبعة من السلف: ۷۸.

۲. طبقات ابن سعد در احوال عمر: ۳/ ۲۰۴، تاریخ الخلفاء در احوال عمر: ۵۳، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۳/۱۱۳، و ج ۱۲ /۷۵، ابن جوزی در تاریخ عمر: ۶۰، دمیری در حیاة الحیوان در ماده «دیک». و رجوع شود به تفسیر کشاف: ۱/ ۱۸۵، اخبار مکه: ۲/ ۳۳، الفائق: ۲/ ۲۵۴، کافی: ۴/ ۲۲۳، من لایحضره الفقیه: ۲/ ۲۴۳، تفسیر نور الثقلین: ۱/ ۳۶۷.

۳. سوره سجده: ۱۸ (آیا کسی که مؤمن است مانند کسی است که فاسق است. نه مساوی نیستند.)

۴. سوره حجرات: ۶ (اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد درباره آن تحقیق کنید.)

۵. استیعاب: ۴/ ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، السنن الکبری نسائی: ۳/ ۲۴۸، أسد الغابة: ۵/ ۴۲۱، الاغانی: ۵/ ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، مروج الذهب: ۲/ ۳۳۵.

طعن دوّم: عثمان، عبدالله بن ابی سرح را امیر و والی مصر کرد. و چون اهل مصر از او شکایت کردند و به فریاد آمدند، محمّد بن ابی بکر را امیر کرده و به آنجا فرستاد. و در پنهان به عبدالله بن ابی سرح نوشت که: محمّد بن ابی بکر را به قتل برساند. اهل مصر، نامه را در راه گرفتند و به مدینه برگشتند. و این باعث محاصره و قتل او شد.

طعن سوّم: عثمان، طرید (= رانده و تبعید شدهٔ) رسول‌خدا ﷺ یعنی مروان بن حکم را به مدینه باز گرداند. بعد از رحلت رسول‌خدا ﷺ، عثمان از ابوبکر و بعد از او از عمر خواست که اجازه دهند که مروان به مدینه باز گردد، ولی آن‌ها نپذیرفتند. بعد از این‌که عثمان، مروان را به مدینه آورد، حضرت امیر المؤمنین علی علیه‌السلام و طلحه و زبیر و بزرگان صحابه آمدند و او را از این کار نهی کردند و از خدا ترساندند، ولی او نپذیرفت. و او مروان بن حکم منافق را در خلافت خود دخیل کرد که هر جور و ستمی که خواست، انجام داد.

طعن چهارم: ابن ابی الحدید می‌نویسد: عثمان بنی امیّه را بر گردن مردم مسلّط کرد، و ایالت‌های قلمرو اسلامی را در اختیار آن‌ها گذاشت، و املاک و ضیاع و عقار زیادی را به آن‌ها واگذار کرد و بخشید. و افریقا در زمان او فتح شد، و خمس غنائم آن را گرفت و همه را یک جا به مروان (پسر عمویش) بخشید.»[۱]

و می‌نویسد[۲]: عبدالله بن اسید از عثمان بخششی خواست و عثمان چهار صد هزار درهم به او داد![۳] حکم بن ابی العاص را که پیغمبر تبعید کرد و ابوبکر و عمر هم حاضر نشدند او را بر گردانند، به مدینه باز گردانید و صد هزار درهم به او عطا کرد![۴] پیغمبر نقطه‌ای در بازار مدینه به نام «مهزور» را وقف مسلمانان کرده بود، ولی عثمان

---

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱ / ۱۹۸؛ الغدیر: ۸ / ۲۵۷ ـ ۲۶۷.

۲. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید: ۱ / ۱۹۸، در شرح خطبهٔ شقشقیه.

۳. الغدیر: ۸ / ۲۷۶، العقد الفرید: ۲ / ۲۶۱، المعارف، ابن قتیبه: ۸۴.

۴. الغدیر: ۸ / ۲۴۱ به بعد، مصادر زیادی نقل کرد.

آن را به حارث بن حکم برادر مروان بخشید![1] فدک را که بعد از پیغمبر ﷺ حضرت زهرا ﷺ گاهی به عنوان ارث، و زمانی به عنوان بخشش و نحلهٔ پیامبر، مطالبه می‌کرد و به آن حضرت ندادند، به مروان بخشید.[2]»

ابن ابی الحدید می‌نویسد: «عثمان مراتع اطراف مدینه را از دسترس مسلمانان خارج کرد و در اختیار بنی امیّه گذاشت.[3] تمام غنائم فتح افریقا از طرابلس غرب تا طنجه را یک جا به عبدالله بن ابی سرح بخشید و یک نفر از مسلمانان را در آن شریک نساخت.[4] همان روز که صد هزار درهم از بیت المال به مروان داد، دویست هزار درهم نیز به ابوسفیان بخشید![5] دخترش «ام ابان» را هم به مروان تزویج کرد.... ابوموسی اشعری با اموال بسیاری از عراق آمد، عثمان همهٔ آن‌ها را در میان بنی امیّه تقسیم کرد! دختر دیگرش «عایشه» را به حارث بن حکم تزویج کرد، و صد هزار درهم دیگر از بیت المال به او بخشید.[6] کارهای دیگری هم مرتکب شد که مورد اعتراض مسلمانان واقع شد، مانند: تبعید ابوذر غفاری به ربذه،[7] و مضروب ساختن

---

۱. الغدير: ۸/ ۲۶۸، العقد الفريد: ۴/ ۲۳۸.

۲. این مسئله (= دادن عثمان فدک را به مروان) را بسیاری از مورّخان و محدّثان عامّه نوشتند، از جملهٔ آن‌ها: المعارف، ابن قتیبه: ۱۹۵، تاريخ أبي الفداء: ۱/ ۱۶۹، و در چاپ دیگر: ج ۱/ ۲۳۲، سنن بیهقی: ۶/ ۳۰۱، العقد الفريد: ۴/ ۲۸۳، وفاء الوفاء: ۳/ ۱۰۰۰، فدك في التاريخ: ۲۰، الطبقات ابن سعد: ۵/ ۳۸۸. الغدیر، امینی: ۷/ ۱۹۵، و ج ۸/ ۲۳۶ـ ۲۳۸، و مصادر دیگری که در آن‌جا ذکر شد.

۳. الغدیر، امینی ﷺ: ۸/ ۲۳۵، انساب الاشراف، بلاذری: ۵/ ۳۷، السيرة الحلبية: ۲/ ۸۷.

۴. الغدیر، امینی: ۸/ ۲۷۹، تاریخ ذهبی: ۲/ ۷۹، الکامل، ابن اثیر: ۲/ ۴۶، أسد الغابة: ۳/ ۱۷۳، تاریخ ابن کثیر: ۷/ ۱۵۲، انساب الاشراف، بلاذری: ۵/ ۲۶.

۵. الغدیر، امینی: ۸/ ۲۷۷.

۶. بعضی گفته‌اند: سیصد هزار درهم بود، چنان‌که در: انساب الاشراف بلاذری: ۵/ ۵۲، ۲۸، و الغدیر: ۸/ ۲۶۷، ذکر شده است.

۷. الغدیر: ۸/ ۲۹۲ـ ۳۸۶، انساب الاشراف، بلاذری: ۵/ ۵۲ـ ۵۴، صحیح بخاری، کتاب الزکاة و التفسیر. طبقات ابن سعد: ۴/ ۲۳۲، مروج الذهب: ۲/ ۳۳۹، تاریخ یعقوبی: ۲/ ۱۴۸ ط الغری، فتح الباری: ۳/ ۲۱۳، عمدة القاری: ۴/ ۲۹۱.

عبد الله بن مسعود که پهلوهایش درهم شکست،[۱] ... (سپس ابن ابی الحدید می‌گوید:) این‌ها موجب شد که بسیاری از مردم مدینه با افرادی که از مصر رسیده بودند تا بدعت‌های او را به اطلاعش برسانند، جمع شدند و او را بجرم اعمالش به قتل رساندند. ولی لازم بود که او را از خلافت خلع کنند و در قتل وی شتاب ننمایند» انتهی کلام ابن ابی الحدید.[۲]

عثمان، عمّار یاسر را ـ با آن همه فضائل و مناقب ـ بدون هیچ جرم و گناهی، آن قدر ضرب و شتم کرد و کتک زد که موجب فتق او شد. فقط به این جهت که عمّار او را از بعضی منکرات نهی کرده بود. بعد از آن عمّار همراه محمّد بن ابی بکر از تحریک کنندگان بر قتل او بودند و می‌گفتند: «**قتلناه کافراً**»؛ «ما او را کافر کشتیم» و همچنین عمّار می‌گفت: «سه نفر به کفر عثمان شهادت دهند، من چهارمی آن‌ها هستم، و هر کس به آنچه خدا نازل کرده حکم نکند، از کافران است.»[۳]

بدعت‌های عثمان را محدّثان بطرق متعدد و به طور متواتر روایت کرده‌اند و امر مسلّمی است.

کافی است در طعن بر عثمان آنچه که امیر المؤمنین علیه السلام در خطبهٔ شقشقیّه درباره اعمال و رفتار او در دوران خلافتش، اشاره فرمودند.

امیرالمؤمنین فرمود:

«إلی أن قامَ ثالثُ القوم نافِجاً حِضْنَيْهِ بَيْنَ نَثيلِهِ و مُعْتَلَفِه و قام معه بنو أَبيه يَخْضَمُونَ مالَ الله خَضْمَ الإبل نِبْتَة الرّبيع إلی اَنِ انْتَكَثَ فَتْلُه و اَجْهَزَ عليه عمَلُه و كَبَتْ به بِطْنَتُه»؛

«تا این‌که سوّمین آن‌ها (= عثمان) به خلافت رسید، دو پهلویش از پرخوری باد کرده (تکیه بر مسند خلافت داد در حالی که) هنرش خوردن و دفع کردن

---

۱. الغدیر: ۹ / ۳ـ۱۴، انساب الاشراف بلاذری: ۵ / ۳۶، تاریخ یعقوبی: ۲ / ۱۴۷.

۲. شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدی: ۱ / ۱۹۹، در شرح خطبه شقشقیه.

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۳ / ۵۰ـ۵۱، الشافی: ۴ / ۲۹۱ به نقل از چندین حدیث، نور الثقلین: ۱ / ۶۳۵.

بود. خویشاوندان پدری او از بنی امیّه با وی، روی کار آمدند، و مانند شتر گرسنه که در فصل بهار علف صحرا را می‌بلعد، اموال خدا را بلعیدند. تا آن‌که ریسمان بافته او باز شد، و اعمال او مردم را بر انگیخت و سبب سرعت در قتلش شد. و شکم بارگی، او را نابودش کرد.»[۱]

خطبهٔ شقشقیّه از خُطَب مشهوره بین خاصّه و عامّه است که جمیعاً آن را نقل کرده‌اند.[۲]

باری، عثمان کسی است که به سبب کثرت ظلم و فساد، صحابه پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بر او شورش کردند و او را به ذلّت و خواری کشتند. و تمام صحابه از او بیزاری جستند، و تفسیق و تکفیر او کردند که یا در قتل او شرکت داشتند، و یا به آن راضی بودند. حتّی جنازه او را سه روز دفن نکردند و در زمین ماند و نمی‌گذاشتند بر او نماز خوانده شود. و امیر المؤمنین علی علیه‌السلام و اصحاب پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله او را به این حال گذاشتند. و این علّتی نداشت مگر از جهت این‌که او مستحق خذلان و خواری بوده و قابلیّت تجهیز و تکفین را نداشت. چگونه چنین کسی قابلیّت خلافت و امامت را دارد؟!

اما آنچه از معاویه صادر شد:

اول: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در خبر قتل عمّار، معاویه را رئیس گروه ستمکار خوانده است که عمّار آن‌ها را به بهشت می‌خواند و آنان او را به آتش.[۳]

---

۱. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه: ۱ / ۱۹۷، در تعلیقه‌اش بر این کلام امیر المؤمنین علیه‌السلام می‌گوید: هذا من ممضّ الذم و أشدّ من قول الحُطيئة الذي قيل إنّه أهجى بيت للعرب:

دعِ المكارمَ لا تَرحلْ لبُغْيَتِها   واقْعُد فإنّك أنت الطّاعِم الكاسِي

۲. امّا از خاصّه: الارشاد: ۲۸۷ ـ ۲۸۸، امالی الشیخ الطوسی؛ المجلس الثالث عشر: ۱ / ۲۷۲ ـ ۲۷۳، حدیث ۵۴، معانی الأخبار، باب معاني خطبة لأمير المؤمنين علیه‌السلام: ۱ / ۳۶۰، علل الشرایع: ۱ / ۱۵۰ ـ ۱۵۳، نهج البلاغه: ۱ / ۴۸، الاحتجاج: ۱۹۱ ـ ۱۹۴، نهج البلاغه راوندی: ۱ / ۱۳۱ ـ ۱۳۳، علامه امینی؛ در الغدیر: ۷ / ۸۲، مصادر زیادی از خاصّه و عامّه ذکر نمود.

۳. فرمود: «و يح تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنّة و يدعونه إلى النّار»

←

دوم: معاویه، همان است که «دعیّ بن دعیّ» زنازاده پس زنازاده نامیده شده است. ابن کلبی گوید:

«کان معاویه لاربعة نفر، لعمارة بن ولید بن المغیرة المخزومي و لمسافر بن أبي عمرو، و لأبي سفیان و لرجل آخر سمّاه. و کانت هند امّه من المعلمات و کان أحبّ الرجال إلیها السودان، و کانت اذا ولدت أسود قتلته، و حمامة جدّة معاویة کانت من ذوی الرّایات في الزنا»؛[1]

«معاویه به چهار مرد نسبت داده می‌شود: به عمارة بن ولید، و به مسافربن أبی عمرو، و به ابوسفیان و به شخصی ـ ظاهراً صباح ـ که نام او را برده‌اند. و مادرش هند از بدکاران صاحب پرچم بوده و مردان سیاه پوست را بیشتر می‌پسندید. و هر گاه نوزادش سیاه پوست به دنیا می‌آمد او را می‌کشت. حمامه، مادر بزرگ معاویه، از صاحبان پرچم، در زنا بود.»

زمخشری که از علمای عامه است می‌نویسد: معاویه فرزند چهار پدر بود، و نام آن‌ها را ذکر می‌کند.[2]

سوّم: معاویه کسی بود که پیامبرﷺ بر او نفرین کرد و فرمود: **«لا اشبع الله بطنه»**[3]؛

← صحیح بخاری، کتاب الجهاد و السیر: ۳/۲۰۷، سال چاپ ۱۴۱۰، کنز العمّال: ۱۱/۷۲۲ حدیث ۳۳۵۳۱، عمدة القاری، العینی: ۴/۲۰۸، چاپ بیروت، و ج ۱۴/۱۰۹، ۱۱۰، صحیح ابن حبان: ۱۵/۵۵۴، ۵۵۵، چاپ ۱۴۱۴، تحقیق شعیب ارنؤوط. شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید: ۱۵/۱۷۷، الجامع الصغیر، جلال‌الدین سیوطی: ۷۱۸ شماره ۹۶۴۰. مسند احمد: ۳/۹۱.

۱. برای اطلاع بر مصادر این مطلب به: مثالب العرب: ۷۲، تذکرة الخواص: ۱۱۶، نهج الحق: ۳۰۷، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱/۳۳۶، ربیع الابرار، زمخشری: ۳/۵۴۹. الغارات: ۲/۹۳۷، الطرائف: ۲/۵۰۱، بحار الانوار: ۳۳/۱۹۸، ۲۰۰، إحقاق الحق (الأصل): ۲۶۳، مراجعه کنید که با اختلاف مختصری روایت کرده‌اند.

۲. ربیع الابرار: ۳/۵۴۹، الاغاني: ۹/۴۹، العقد الفرید: ۶/۸۶ـ۸۸.

۳. مسند أبي داود الطیالسی: ۳۵۹، خصائص امیرالمؤمنینؑ، نسائی: ۲۳، صحیح مسلم: ۸/۲۷ باب ذم ذی الوجهین و تحریم فعله، شرح مسلم، النووی: ۱۶/۱۵۲، الاستیعاب: ۳/۱۴۲۱، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ←

« خدا شکمش را سیر نکند. » این دعا به اجابت رسید و مشهور است که او هیچ گاه سیر نمی‌شد!

چهارم: او کسی بود که در طول مدت بعثت رسول‌خداﷺ مشرک بود و وحی را تکذیب می‌کرد و شرع را مسخره می‌نمود. شش ماه پیش از رحلت پیامبرﷺ آن هنگام که رسول‌خداﷺ خون او را هدر نمود، چاره‌ای ندید جز این‌که به اسلام پناهنده شود و به ظاهر مسلمان شود.

پنجم: او کسی است که عبدالله بن عمر در موردش روایت کرده که خدمت رسول‌خداﷺ رسیدم و شنیدم که آن حضرت می‌گوید:

« یطلع علیکم رجل یموت علی غیر سنّتی »؛[۱]

« هم اکنون مردی بر شما نمایان می‌شود که بر سنّت من نخواهد مرد. در این هنگام معاویه پدیدار شد. »[۲]

روزی رسول‌خداﷺ دید ابوسفیان بر الاغ سوار است و می‌آید و معاویه جلودار

← ۱۵ / ۱۷۶، تاریخ مدینة دمشق، ابن عساکر: ۴۱ / ۱۵۱، اسد الغابة، ابن اثیر: ۴ / ۳۸۶، تهذیب الکمال، المزی: ۲۲ / ۳۴۴، سیر أعلام النبلاء، الذهبی: ۳ / ۱۲۳، میزان الاعتدال، الذهبی: ۳ / ۲۴۰، فتوح البلدان، البلاذری: ۳ / ۵۸۲، تاریخ الطبری: ۸ / ۱۸۶، البدایة والنهایة، ابن کثیر: ۶ / ۱۸۹، و ج ۸ / ۱۲۸، المناقب، الخوارزمی: ۱۱. و غیر این‌ها.

۱. تاریخ الطبری: ۱۱ / ۳۵۷، کتاب صفین، نصر بن مزاحم: ۲۴۷، منهاج الکرامة، العلامة الحلی: ۷۸، ۷۹، احقاق الحق (الاصل): ۲۶۵.

۲. در کتاب الغدیر: ۱۰ / ۱۳۹ ـ ۱۴۲، احادیث زیادی از رسول‌خداﷺ در کفر و خباثت معاویه از طریق عامّه نقل نموده، و اسناد آن‌ها را بررسی کرده است. مانند:

۱. « عنه ﷺ: « **یطلع من هذا الفجّ رجل من امّتي یحشر علی غیر ملّتي، فطلع معاویة** »

۲. « عنه ﷺ: « **انّ معاویة في تابوت من نار في أسفل درك منها** »

۳. « عنه ﷺ: « **اللهمّ العنه و لا تشبعه إلا بالتراب** »

۴. « عنه ﷺ: « **أست معاویة في النّار** »

۵. « عنه ﷺ: « **إذا رأیتم معاویة علی منبري فاقتلوه** » و روایات دیگر.

است (و الاغ را می‌کشد) ... پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

« لعن الله القائد و الراكب ... »؛

« خداوند جلودار و سواره هر دو را لعنت کند. »[۱]

ششم: او کسی است که با امیر المؤمنین علی علیه السلام برای رسیدن به دنیا و اعراض از آخرت جنگید.[۲] در حالی که تعظیم و تکریم امیر المؤمنین علی علیه السلام و اطاعتش به ضرورت دین واجب است؛ زیرا او ولی مؤمنان بود.[۳]

هفتم: معاویه کسی بود که چهل هزار نفر از مهاجران و انصار و فرزندان‌شان را کشت.

هشتم: معاویه بود که سبّ و لعن امیر المؤمنین علی علیه السلام را رواج داد،[۴] در حالی که تعظیم و تکریم آن حضرت، به ضرورت کتاب و سنّت ثابت است. سبّ آن جناب بعد از شهادتش توسط معاویه، دلیل بر کفر باطنی اوست.

نهم: او بود که امام حسن علیه السلام را توسط همسرش، دختر اشعث،[۵] زهر خورانید و به او وعده داد که مال زیادی به او دهد و به ازدواج پسرش یزید در آورد، ولی پس از شهادت امام علیه السلام تنها مال را به او داد.

همو بود که پسرش، یزید فاسق ملحد[۶] را ولّی عهد مسلمین قرار داد تا این‌که امام حسین علیه السلام را به شهادت رسانید و زنانش را اسیر کرد.[۷] این ولیعهد جانی سگ‌باز و شراب خوار و عیّاش، ذره‌ای از دین اسلام با خبر نبود. جنایاتی بزرگ ـ علاوه بر واقعهٔ جانگداز کربلا ـ مرتکب شد که خواندن و نوشتن آن دشوار است. این ولیعهد

---

۱. تاریخ الطبری: ۱۱ / ۳۵۷، کتاب صفین ط مصر: ۲۴۳ و ۲۴۷، الغدیر: ۱۰ / ۱۳۹.

۲. به کتاب الغدیر: ۱۰ / ۲۷۲ ـ ۲۷۸، « **قتال ابن هند علیاً امیر المؤمنین علیه السلام** » مراجعه کنید.

۳. به کتاب الغدیر: ۱۰ / ۲۷۸ ـ ۲۸۰، رجوع کنید، علامهٔ امینی رحمه الله چهل حدیث از طرق عامّه در فضیلت امیر المؤمنین علیه السلام ذکر نمودند.

۴. رجوع شود به الغدیر: ۱۰ / ۲۵۷ ـ ۲۷۱، جنایات معاویة في صفحات تاریخه السوداء، (**سبّ معاویة علیاً**).

۵. أسد الغابة: ۲ / ۱۵، الاستیعاب: ۱ / ۳۷۶.

۶. الامامة و السیاسة: ۱ / ۱۶۰.

۷. الامامة و السیاسة: ۱ / ۷.

جنایت کار، کعبه را خراب کرد،[۱] و شهر مدینه را غارت کرد.[۲] و اموال و زنان اهل مدینه را تا سه روز بر لشکریانش مباح داشت تا هر چه خواهند از اموال ایشان غنیمت گیرند و با زنان و دختران زنا کنند. لشکر شام که اصلاً دین نداشتند و به حکم «**النّاس علی دین ملوکهم**» آئینی جز آئین یزید نمی‌دانستند، دست تعدّی بر اموال و اعراض مسلمانان گشودند و فسق و فساد و زنا را مباح ساختند تا به حدّی که نقل شده که در مسجد رسول خدا صلی الله علیه و آله زنا کردند![۳] و مدائنی روایت کرده که: بعد از واقعهٔ حرّه، هزار زن بی‌شوهر فرزند زنا متولّد کرد و ایشان را «اَوْلاد الحَرّة» نامیدند، و به قولی دیگر، ده هزار زن،[۴] و در اخبار الدُّوَل قرمانی است که با هزار دختر باکره زنا کردند![۵] در آن روز تعداد ده هزار و هفتصد و هشتاد نفر از مهاجرین و انصار و فرزندان ایشان و دیگر مسلمانان به قتل رسیدند.[۶] و صدها جنایات دیگر که یزید خون خوار در مدت کوتاه عمر خود انجام داد و روی تاریخ را سیاه کرد!

معاویه چنین فرزندی لعین و ناپاک را بر تخت خلافت اسلامی و امامت مسلمین نشاند و به جامعه اسلام تحمیل نمود.

همو بود که حجربن عدی و اصحابش را ـ بعد از این‌که عهد و پیمان با آن‌ها بست ـ کشت.[۷] و او بود که عمر بن حمق، حمل کنندهٔ پرچم رسول خدا صلی الله علیه و آله را بدون جرمی

---

۱. الامامة و السیاسة: ۱ / ۱۳.

۲. الامامة و السیاسة: ۱ / ۱۹۳.

۳. تذکرة الخواص: ۲۵۹.

۴. تذکرة الخواص: ۲۶۰.

۵. أخبار الدُّوَل: ۱۳۰. چنان‌که سیوطی در تاریخ خلفا به آن تصریح کرد، و در تعلیقهٔ کتاب «النصّ و الاجتهاد: ۴۶۶» مرحوم سیّد شرف الدّین، به بعضی از این قضایا اشاره نمودند.

۶. الامامة و السیاسة ابن قتیبة و دیگر مورخان سنی. هم‌چنین به کتاب مروج الذهب: ۳ / ۸۴ ـ ۸۵، و تذکرة الخواص: ۲۵۹، مراجعه کنید.

۷. مروج الذهب: ۳ / ۳ ـ ۴، سیر اعلام النبلاء: ۳ / ۴۶۲ ـ ۴۶۶، کنز العمّال: ۱۳ / ۵۸۷، أسد الغابة: ۱ / ۳۸۵، الاصابة: ۱ / ۳۲۸.

و گناهی به شهادت رسانید.[۱]

دهم: او در دوران خلافتش شراب می‌خورد و شراب وارد می‌کرد.[۲]

این مختصر گنجایش ندارد که حوادث دردناک و جرائم بی‌شمار معاویه بن ابوسفیان را شرح دهیم. چنان‌که گنجایش ندارد که اعمال و جنایات عُمّال او را شرح دهیم، مانند: مغیرة بن شعبه، عمر و عاص، بُسْر بن ارطاة، سمرة بن جندب، مروان حکم، زیاد بن ابیه، عبید الله بن زیاد، ولید بن عقبه و سایر جنایتکارانی که مرتکب بدترین اعمال و افعال شدند، و فروج و دماء مسلمین را ضایع نموده، و به قتل و اسارت زن و بچه‌هایشان پرداختند.

برای شرح این فجایع باید کتاب‌ها نوشت و دفترها را سیاه کرد تا شاید بتوان به گوشه‌ای از جنایات عُمّال معاویه اشاره نمود.[۳]

اما آنچه از عایشه صادر شد:

عایشه کسی بود که با لشکر بزرگی به جنگ با نفس رسول‌خدا صلی الله علیه و آله (یعنی امیرالمؤمنین علی علیه السلام) و اصحابش رفت. و مخالفت با دستور خداوند ـ که فرمود: ﴿ **وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ** ﴾[۴] ـ کرد، و هتک حرمت رسول‌خدا صلی الله علیه و آله کرد. با این‌که خودش هم در قتل عثمان دست داشت و می‌گفت: «**اُقتلوا نعثلاً قتله الله**»[۵] وقتی خبر کشته

---

۱. سیر اعلام النبلاء: ۴ / ۳۴ـ۳۵.

۲. مسند احمد: ۵ / ۳۴۷. سیر اعلام النبلاء، ذهبی: ۵ / ۵۲، تاریخ الاسلام، ذهبی: ۷ / ۳۹۴، فتح الملک العلی، احمد بن الصدیق: ۱۵۱. در الغدیر: ۱۰ / ۱۷۹ ـ ۱۸۴، تحت عنوان «معاویة و الخمر» مصادر بسیار از عامه ذکر نموده است.

۳. مرحوم فیروز آبادی در کتاب «سبعة من السلف، المقصد السادس، في بيان ما ورد في معاوية ابن أبي سفيان»: ۲۷۱ ـ ۳۳۳، بیست و سه مورد از مطاعن معاویه را از طرق عامّه بررسی نموده و به گوشه‌ای از جنایات این ملعون اشاره نموده است.

۴. الاحزاب: ۳۳.

۵. النهایة ابن اثیر: ۵ / ۸۰، تاج العروس: ۸ / ۱۴۱، لسان العرب: ۱۴ / ۱۹۳، الغدیر: ۹ / ۸۰، ۸۱، ۸۴.

شدن عثمان به او رسید، خوشحال شد.[۱]

اما وقتی شنید که مردم با امیر المؤمنین علی علیه السلام بیعت کردند، به خاطر این‌که دشمن آن حضرت بود، قتل عثمان را به گردن امیر المؤمنین علیه السلام انداخت و برای خون‌خواهی عثمان قیام کرد و جمعیّت عظیمی به همراه او بودند، تا این‌که چه خون‌هایی از مهاجرین و انصار ریخته شد.

و حال آن‌که خداوند در قرآن می‌فرماید:

﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا ﴾[۲]

بخاری در صحیح‌اش از نافع بن عمر نقل می‌کند که گفت: پیغمبر صلی الله علیه و آله داشت خطبه می‌خواند پس به جانب خانهٔ عایشه اشاره کرد و فرمود:

«الفتنة تطلع من هنا ثلاثاً حيث يطلع قرن الشيطان»؛[۳]

«فتنه از این‌جاست، فتنه از این جاست، فتنه از این جاست، جایی که شاخ شیطان بیرون می‌آید.»

هم‌چنین بخاری روایت کرد:

«خرج النبی صلی الله علیه و آله من بيت عايشة و قال: رأس الكفر هنا من حيث يطلع قرن الشيطان»؛[۴]

---

۱. مذمت کردن عایشه عثمان را از مسلّمات تاریخ است، ملاحظه شود: تاریخ یعقوبی: ۲ / ۱۵۲، ط الغری، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۲ / ۷۷، ۴۸۶، و ج ۶ / ۲۱۵ ـ ۲۱۶، الاستیعاب بهامش الاصابة: ۲ / ۱۹۲، تذکرة الخواص: ۶۱، ۶۴، تاریخ طبری: ۴ / ۴۰۷، ۴۵۹، ۴۶۵، الکامل ابن اثیر: ۳ / ۲۰۶، تاج العروس: ۸ / ۱۴۱، لسان العرب: ۱۴ / ۱۹۳، الامامة و السیاسة: ۱ / ۴۳، ۴۶، ۵۷، العقد الفرید: ۴ / ۲۹۵ ـ ۳۰۶، الغدیر: ۹ / ۷۷ به بعد، الطبقات ابن سعد: ۵ / ۲۵ ط لندن، و ج ۵ / ۳۶ ط بیروت، أنساب الاشراف بلاذری: ۵ / ۷۰، ۷۵، ۹۱، تاریخ أبی الفداء: ۱ / ۱۷۲.

۲. النساء: ۹۳.

۳. صحیح بخاری: ۴ / ۴۶.

۴. مسند ابن حنبل: ۲ / ۲۳.

«پیغمبرﷺ از خانه عایشه خارج شد و فرمود: سر کفر از این‌جا خواهد بود. این‌جا که شاخ شیطان آشکار می‌شود.»

مورّخان نوشته‌اند که ابن عباس گفت: پیغمبر روزی به زنان خود که همگی در نزدش بودند فرمود: کدام یک از شما، شتر سواری خواهید بود که سگان «حوأب» به سوی او پارس می‌کنند، و در راست و چپ آن، افراد بسیاری کشته می‌شوند که همگی در آتش خواهند بود؟[۱]

کلیه مورّخان نوشته‌اند که وقتی عایشه در راه خود به «حوأب» رسید ـ که آبی متعلّق به قبیله بنی عامر بن صعصعه بود ـ طوری سگ‌ها به وی پارس کردند که شتران قوی بنیهٔ او را، رم دادند. یکی از یاران وی گفت: چقدر سگان حوأب زیاد هستند و چقدر پارس می‌کنند؟!

از رسول‌خداﷺ روایت کردند که وقتی عایشه به حوأب رسید، سگان بر او پارس می‌کنند.[۲]

روایت کردند:

«انّ عایشة لمّا حضرتها الوفاة جزعت. فقیل لها تجزعین یا امّ المؤمنین وأنت زوجة النبيّ و بنت الصدیق؟ فقالت: إنّ یوم الجمل معترض في حلقي لیتني متّ و کنت نسیّاً منسیّاً»؛[۳]

«چون وقت وفات عایشه رسید، بی‌تابی می‌کرد به او گفته شد: بی‌تابی

---

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۲ / ۴۹۸.

۲. مسند ابن حنبل: ۶ / ۹۷، مستدرک الصحیحین: ۳ / ۱۲۰.

روی الحاکم بسنده عن ام السلمة قالت: «ذکر النبيﷺ خروج بعض امهات المؤمنین فضحکت عائشة فقال: انظري یا حمیراء أن لا تکوني أنت.» (مستدرك الصحیحین: ۳ / ۱۱۹)

روی المتّقي عن طاووس أنّ رسول اللهﷺ قال لنسائه: «أیّتکن تنبحها کلاب کذا و کذا، إیّاك یا حمیراء» قال: أخرجه نعیم بن حمّاد في الفتن قال: و سنده صحیح.

۳. مسند ابن حنبل: ۱ / ۲۷۶.

می‌کنی ای مادر مؤمنین در حالی که تو زن پیغمبر و دختر صـدّیقی؟ گـفت: بدرستی که واقعه جمل (جنگ با امیر المؤمنین علی ﷺ) درگلویم گیر کرده، ای کاش مرده و فراموش شده بودم (و نامی از من نبود.)»

مرحوم سیّد شرف الدّین موسوی درکتاب النّص و الاجتهاد الفصل الرابع سیزده مورد از مطاعن عایشه را ذکر نموده است،[۱] و در آخرین مورد آن، قیام عایشه بر ضد امیر المؤمنین ﷺ را مفصّل مورد بررسی قرار داده است.[۲]

فائده: اقسام معارف

اعلم إنّ المعارف على أقسام:

١ ـ الأمر الخارجي الذي بيّنه الشارع بما هو عالم بالغيب كمقدار فواصل السّماوات و خلق الحور و القصور. و الاعتقاد بمثل هذا لا يعتبر في الايمان. نعم انكاره تكذيب للشّارع، فيوجب الكفر.

٢ ـ الأمر الديني العملي الفرعي أو الأصلي. و المطلوب فيه العمل لا الاعتقاد، و تحصيل العلم به واجب مقدمةً للعمل لا نفسيّاً كما توهّم، و يعمل فيه بالأمارات و الأصول على ما قرّر.

٣ ـ الأمر الاعتقادي الذي لا دخل له في الايمان إلا أنّ الشّارع أوجب تحصيل العلم به مستقلا، و بعد حصوله لابدّ من الاعتقاد، ككيفيّة عصمتهم ﷺ على احتمال، و العاجز عن تحصيل العلم به معذور و لا الجاء إلى اقامة الظن مقامه.

۴ ـ الأمر الاعتقادى الذي لا دخل له في الايمان و لا يجب تحصيل العلم به إلا انّه لو حصل أحياناً وجب الاعتقاد، كتفاصيل البرزخ و المعاد و كيفيّة علمه تعالى و علمهم ﷺ وحيث إنّ وجوب الاعتقاد هنا من آثار العلم لا المعلوم فلا يقوم الظن مقامه بأدّلة اعتباره.

---

۱. النّص و الاجتهاد، الفصل الرابع: ۴۱۲ ـ ۴۵۸ با تحقیق و تعلیق أبومجتبی.

۲. النّص و الاجتهاد، الفصل الرابع: ۴۲۳ ـ ۴۵۸، با تحقیق و تعلیق أبومجتبی.

تذکّر: برای شرح و توضیح مطاعن ذکر شده با مصادر آن به کتاب «اصول دین» از مؤلّف، مراجعه نمایید.

۵ ـ الأمر الاعتقادی المعتبر فی تحقّق الایمان وهو ـ بمقتضی السیرة و تفسیر الشارع ـ الاعتقاد بوجود الواجب المستجمع لجمیع الکمالات و وجود الأنبیاء والأئمّة والمعاد اجمالا ....

و اختلفوا فی لزوم تحصیل العلم بها او کفایة الظن علی سبعة أقوال. الحقّ عنده [أی الشیخ الانصاری ﷺ] عدم تحقّق الایمان إلا بالاعتقاد بها عن علم؛ للامر به فی الآیات و الأخبار، و مع عدم التمکّن منه یعتقد بالحقّ واقعاً، فلا إلجاء باتّباع الظن.

قال: و فی کفر الظانّ بالحقّ خلاف، و قیل: بکفایة الظنّ بها فی تحقّق الایمان. و ذهب بعض هؤلاء إلی وجوب تحصیل العلم نفسیّا مع التمکّن؛ للأمر به أو لحکم العقل من باب وجوب شکر المنعم أو دفع الخوف.

ثم اختلفوا فی أن الاعتقاد عین العلم و الظن أو معلولهما کما علیه المصنّف [أی الشیخ الأنصاری ﷺ] أو أمر اختیاری یوجد مع الشک بل القطع بالخلاف ایضاً.[1]

معارف دینی اقسامی دارد: ۱ ـ امر عینی و خارجی‌ای که شارع ـ به جهت داشتن علم غیب ـ آن را بیان نموده است، مثل اندازهٔ فاصله میان آسمان‌ها و خلق حوری و قصرهای بهشتی. اعتقاد به مانند این امور، جزء ایمان به شمار نمی‌رود و ایمان مشروط به وجود چنین اعتقادی نیست. بلی، انکارش تکذیب شارع است که موجب کفر می‌باشد.

۲ ـ امر دینی عملی، چه فرعی و چه اصلی. مطلوب شارع در این قسم، عمل و به‌جا آوردن است نه اعتقاد. تحصیل علم هم به این قسم از این باب است که علم مقدمه عمل است، نه این که علم به آن وجوب نفسی و استقلالی داشته باشد و به خودی خود واجب باشد چنان‌که بعضی توهّم نموده‌اند. در چنین مواردی که مربوط به مقام عمل و انجام دادن است، طبق امارات شرعی و اصول عملیه عمل می‌شود به تفصیلی که در علم اصول فقه مقرّر شده است.

۳ ـ امر اعتقادی‌ای که در تحقق ایمان دخالتی ندارد و ایمان وابسته و مربوط به آن نیست، جز این‌که با این حال، شارعْ تحصیل علم به آن را به استقلال و به خصوص واجب نموده است، و بعد از حصول علم، گریزی از اعتقاد به آن نیست، مثل کیفیت عصمت ائمّه علیهم‌السلام طبق احتمالی. کسی هم

---

۱. مصطفی اعتمادی، شرح الرسائل، بحث استصحاب، تنبیه نهم: ۱۸۸/۳ و ۱۸۹؛ نیز ن.ک: بحر الفوائد فی شرح الفرائد: ۱۴۸/۲.

که از تحصیل علم به این قسم عاجز است، معذور می‌باشد، و هیچ الزامی بر او نیست که به جای تحصیل علم، تحصیل ظن به آن نماید.

۴ـ امر اعتقادی‌ای که در تحقق ایمان دخالتی ندارد، و تحصیل علم به آن واجب نیست، جز این که اگر احیاناً علم به آن حاصل شد، اعتقاد به آن هم واجب است، مانند تفصیل امور برزخ و معاد و کیفیت علم باری تعالی و علم ائمّه علیهم‌السلام. از آنجا که وجوب اعتقاد در این قسم از آثار حصول علم است نه از آثار معلوم، ادلّهٔ اعتبار ظن، آن را قائم مقام علم نمی‌کند.

۵ـ امر اعتقادی‌ای که در تحقق ایمان معتبر و لحاظ شده و ایمان وابسته و مشروط به آن است. به مقتضای سیره متشرّعان و تفسیر شارع برای ایمان، اعتقاد به وجود خداوند و صفات کمال او، و اعتقاد به وجود انبیا و ائمّه علیهم‌السلام و اعتقاد به معاد به اجمال، نه به تفصیل و همراه با تمام خصوصیّات معاد و... از این قسم می‌باشد.

علما در بارهٔ قسمِ پنجم اختلاف کرده‌اند که آیا نسبت به این امور اعتقادی که ایمان وابسته به آن است، تحصیل علمْ لازم و واجب است، یا حصول ظنّ و گمان هم نسبت به آن‌ها کفایت می‌کند. هفت نظریه در این باره ارائه شده است.

حق در نزد شیخ انصاری رحمه‌الله این است که ایمان تحقق پیدا نمی‌کند مگر با اعتقادی که از روی علم باشد. زیرا در آیات و روایات به تحصیل علم امر شده است البتّه در صورتی که توانایی تحصیل علم نداشته باشد، به آنچه در واقع حقّ است معتقد می‌شود و هیچ الزامی نیست که از ظن و گمان تبعیت نماید.

مرحوم شیخ انصاری رحمه‌الله گوید: در کفر کسی که نسبت به حق، ظن و گمان دارد، نه علم، اختلاف است.

البتّه بعضی گفته‌اند: ظن و گمان نسبت به این گونه امور اعتقادی در تحقق ایمان کفایت می‌کند. بعضی از همین‌ها در صورتی که توانایی تحصیل علم نسبت به این امور اعتقادی باشد، قائل شده‌اند به وجوب نفسی و استقلالی تحصیل علم. حال این وجوب تحصیل علم در صورت توانایی یا به جهت امر به تحصیل علم در آیات و اخبار است، یا به جهت این که عقل ـ از باب وجوب شکر منعم، یا دفع خوف (که از عدم تحصیل علم حاصل می‌شود) ـ وجوب تحصیل علم را درک می‌کند و به آن فرمان می‌دهد.

اختلاف دیگری هم شده که: آیا اعتقاد، عین علم و گمان است، یا معلول و اثر آن دو ـ چنان‌که شیخ انصاری رحمه‌الله به آن قائل شده است ـ یا اعتقادْ امری اختیاری است که با شک بلکه با قطع به خلاف نیز حاصل می‌شود.

عصمت پیامبران، امامان و ملائکه

ثم لابدّ أن تعتقد في النبيّ صلی الله علیه و آله[۱] و الأئمة[۲] صلوات الله عليهم أنّـهم معصومون من أوّل العمر إلى آخره، من صغائر الذنوب و كبائرها ـ و كذا في جميع الأنبياء[۳] و الملائكة[۴] ـ.

سپس، بی‌تردید باید دربارهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام معتقد بـاشی کـه ایشان از اول عمر و زندگی تا آخر عمر از گناهان صغیره و کبیره معصوم هستند. و در مورد تمام پیغمبران و ملائکه نیز همین گونه باید اعتقاد داشته باشی.

تذکّـر

علامهٔ مجلسی رحمه الله فرمودند: باید دانست که معصوم بر ترک گناه مجبور نـیست و لیکن حق تعالی لطفی چند نسبت به او می‌کند که او به اختیار خود ترک معصیت کند، به سبب قوّت عقل و فطانت و ذکاء و کمال اهتمام در طاعت حق تعالی و تصفیهٔ باطن از اخلاق ذمیمه و تحلیهٔ آن به اخلاق حسنه به مرتبه‌ای رسد که محبت جناب اقدس

---

۱. بحار الانوار ۱۷ / ۳۴ ـ ۹۷ (باب عصمة رسول الله صلی الله علیه و آله) مراجعه شود.

۲. بحار الانوار ۲۵ / ۱۹۱ ـ ۲۱۱ (باب عصمتهم و لزوم عصمة الامام علیه السلام)، علامهٔ مجلسی رحمه الله ۲۴ حدیث در این باب ذکر نمودند. از جمله آن احادیث:

«الامام منّا لایکون إلا معصوماً، و لیست العصمة فی ظاهر الخلقة فیعرف بها، فلذلك لایکون إلا منصوصاً ...» و «فانّهم خیرة الله عزّوجلّ و صفوته و هم المعصومون من کلّ ذنب و خطیئة» و «الانبیاء و اوصیاؤهم لا ذنوب لهم لانّهم معصومون مطهّرون» و «أنا و علیّ و الحسن و الحسین و تسعة من ولد الحسین مطهّرون معصومون» و «إنّما الطاعة لله عزّوجلّ و لرسوله و لولاة الأمر ،انّما أُمر بطاعة أُولی الامر لانّهم معصومون مطهّرون لا یأمرون بمعصیته»

۳. بحار الانوار ۱۱ / ۷۲ ـ ۹۶ باب عصمة الانبیاء علیهم السلام مراجعه شود. در صفحهٔ ۹۴ ـ ۹۶ دوازده دلیل بر عـصمت انبیا ذکر نموده است. در حیوة القلوب ۱ / ۶۵ باب اوّل، فصل سوّم در بیان عصمت انبیا و ائـمّه علیهم السلام، دلائـل عقلی زیادی برای عصمت انبیا ذکر کرده است.

۴. بحار الانوار باب عصمة الملائکة ۵۹ / ۲۶۵ ـ ۳۲۶ و حیوة القلوب ۲ / ۱۳۶۴ باب سی و هشتم، قصهٔ هاروت و ماروت مراجعه شود.

الهی در دل او مستقر گردد و از قید شهوات نفسانی و خیالات جسمانی رهایی یابد و پیوسته مشغول مطالعهٔ جمال حق باشد و جلال و عظمت الهی بر دل او جلوه کند، پس به سبب کمال معرفت پیوسته خود را منظور نظر پروردگار خود داند، و غیر آنچه رضای محبوب او در آن است بر گِرد خاطرش نگردد.... ایضاً شرم کند از آنکه در حضور چنین خداوند جلیلی که پیوسته مراقب اوست مرتکب معصیت او گردد، و به این اسباب، معصیت از او صادر نتواند شد.

و اگر چنان باشد که جمعی گمان کرده‌اند که حق تعالی او را مجبور می‌سازد بر ترک معصیت، هر آینه عصمت برای او کمال نخواهد داشت، و بر ترک آن ثوابی نخواهد بود.

و بدان که آیات و اخباری که موهم صدور معصیت است از انبیاء که متضمّن خطای ایشان است، مؤوّل است به ارتکاب مکروه و ترک اولی، و چون نسبت به جلال مرتبه ایشان نیز عظیم است، تعبیر از آن به معصیت نموده‌اند.

و وجوه دیگر دارد که در حیوة القلوب ذکر کرده‌ام.

و آنچه در تفاسیر و تواریخ ذکر کرده‌اند از قصص انبیاء که متضمّن خطای ایشان است اکثر از موضوعات و مفتریات سنّیان است که از کتب یهود برداشته از برای آن که خطاهای خلفاء جور خود را هموار کنند در کتب خود ایراد نموده‌اند، و جمعی از ناقصان شیعه نیز آن‌ها را در کتب خود ذکر کرده‌اند. و احادیث بر ردّ آن‌ها از طرق اهل‌بیت علیهم السلام بسیار است که در کتب عربی و فارسی ایراد نموده‌ام، این رساله گنجایش ذکر آن‌ها ندارد پس به آن‌ها اعتماد و اعتقاد نباید کرد.[۱]

پیغمبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام اشرف مخلوقاتند

و أنّهم أشرف المخلوقات جميعاً و أنّهم أفضل من جميع الأنبياء[۲]

---

۱. حقّ الیقین: ۳۶، باب چهارم، مقصد اوّل.

۲. بحار الانوار ۲۶ / ۲۶۷ (باب تفضیلهم علیهم السلام علی الانبیاء و علی جمیع الخلق).

والملائکة،[۱] و أنّهم یعلمون علوم جمیع الأنبیاء[۲] و أنّهم یعلمون علم ما کان و علم ما یکون إلی یوم القیامة.

و أنّ عندهم آثار الأنبیاء[۳] و کتبهم[۴] کالتوراة و الانجیل و الزبور وصحف آدم و إبراهیم و شیث، و عصا موسی، و خاتم سلیمان، وقمیص إبراهیم، و التابوت، و الألواح، و غیر ذلك.

نیز باید معتقد باشی که پیامبر خدا و امامان علیهم السلام شریف‌ترین مخلوقات و والاتر از تمام مخلوقات و نیز برتر از تمام پیامبران (گذشته) و ملائکه می‌باشند، و این‌که ایشان تمام علوم پیامبران را می‌دانند و به آنچه در گذشته واقع شده و آنچه تا روز قیامت واقع می‌شود، دانا هستند.

نیز باید معتقد باشی که آثار پیغمبران گذشته و کتاب‌های آن‌ها مثل تورات و انجیل و زبور و صحیفه‌های حضرت آدم و ابراهیم و شیث، و عصای حضرت موسی و انگشتر حضرت سلیمان و پیراهن حضرت ابراهیم و تابوت و لوح‌های حضرت موسی و غیر این‌ها همه نزد ایشان است.

هر امامی وظیفهٔ مخصوصی دارد

وأنّه کان جهاد من جاهد منهم، وقعود من قعد عن الجهاد، وسکوت من سکت، ونطق من نطق، وجمیع أحوالهم وأقوالهم وأفعالهم بأمر الله تعالی

نیز باید اعتقاد داشته باشی که جهاد آن امام معصومی که جهاد کرده و جهاد نکردن آن امامی که از جهاد خود داری کرده و سکوت و خاموشی و لب بستن آن امامی که سکوت کرده و خاموشی گزیده و سخن گفتن و تبیین آن امامی که

۱. بحار الانوار ۲۶ / ۳۳۵ (باب فضل النبی و اهل بیته صلوات الله علیهم علی الملائکة و شهادتهم بولایتهم).

۲. بحار الانوار ۲۶ / ۱۵۹ (باب انّ عندهم جمیع علوم الملائکة و الانبیاء).

۳. بحار الانوار ۲۶ / ۲۰۱ (باب ما عندهم من سلاح رسول الله صلّی الله علیه وآله و آثاره و آثار الانبیاء صلوات الله علیهم).

۴. بحار الانوار ۲۶ / ۱۸۰ (باب أنّ عندهم صلوات الله علیهم کتب الانبیاء).

سخن گفته و گویا بوده و علوم را نشر داده است و همهٔ احوال و اقوال و افعال ایشان به امر خداوند تعالی بوده است. (جنگ و جهاد و صلح و سکوت و اعتراض و تبیین و نشر علوم و افشاگری آن‌ها همه به فرمان خداوند بوده، نه از پیش خود و به فرمان نفس)

تمام علوم رسول خدا صلی الله علیه و آله نزد ائمّه علیهم السلام هست

وأنّ كلّ ما علمه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم علّمه عليّاً عليه السّلام و كذا كلّ لاحق يعلم جميع علم السابق عند إمامته.

و أنّهم لايقولون برأي و لا اجتهاد،[1] بل يعلمون جميع الأحكام من الله تعالى، و لايجهلون شيئاً يسألون عنه، و يعلمون جميع اللّغات،[2] و جميع أصناف الناس بالإيمان و الكفر.[3]

و يعرض عليهم أعمال هذه الأمّة كلّ يوم أبرارها و فجّارها.[4]

(نیز لازم است معتقد باشی) که هر چه را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته بود به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آموخت، و همچنین هر امام بعدی به هنگام رسیدن به مقام امامت، تمام علوم امام سابق و پیشین را می‌داند و دریافت می‌کند و به ارث می‌برد.[5]

بعضی از فضائل اهل بیت علیهم السلام

(هم چنین باید معتقد باشی) که ائمّهٔ طاهرین علیهم السلام (هرگز) از پیش خود و به رأی و اجتهاد خود کلامی نمی‌گویند؛ بلکه تمام احکام را از جانب حق تعالی

---

۱. بحار الانوار ۲ / ۱۷۹ باب أنّهم ـ عليهم السلام ـ عندهم موادّ العلم وأصوله و لايقولون شيئاً برأي ولا قياس.
۲. بحار الانوار ۲۶ / ۱۹۰ باب أنّهم ـ عليهم السلام ـ يعلمون جميع الألسن واللغات ويتكلّمون بها.
۳. بحار الانوار ۲۶ / ۱۱۷ باب أنّهم ـ عليهم السلام ـ يعرفون الناس بحقيقة الإيمان و بحقيقة النفاق.
۴. بحار الانوار ۲۳ / ۳۳۴ باب عرض الأعمال عليهم ـ عليهم السلام ـ و أنّهم الشهداء على الخلق.
۵. خلاصه: هر امامی هنگامی که به امامت رسید، بر تمام معلومات امام قبل اطّلاع داشته است.

می‌دانند و دریافت می‌کنند، و (هرگز) نسبت به چیزی که از آن سؤال کرده می‌شوند، جهل ندارند و تمام (لغات و) زبان‌ها را می‌دانند (و به همهٔ لهجه‌ها آگاهند) و به مؤمن بودن و کافر بودن تمام اصناف مردم، علم دارند (یعنی: هر صنفی از مردم را می‌شناسند که کدامیک از آنها مؤمن و یا کدامیک کافر می‌باشند) و هر روز اعمال این امّت، چه صالحان و نیکوکاران و چه فاجران و بدکاران، بر ایشان عرضه می‌شود (و بر آن مطلع می‌شوند.)(۱)

---

۱. برای اطلاع از قطره‌ای از دریاهای فضائل اهل بیت علیهم‌السلام به کتاب‌های مدینة المعاجز، حلیة الابرار، بصائر الدرجات، الثاقب في المناقب و مجلدات فضائل بحار الانوار رجوع شود.

فضائل اهل بیت علیهم‌السلام قابل شمارش نیست چنان‌که شیعه و سنی از ابن عباس روایات کرده‌اند که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده‌اند: «اگر درختان همه قلم شوند، و دریاها مرکب گردند، و جنّیان حساب کننده و انسان‌ها نویسنده شوند، نمی توانند فضائل علی بن ابی طالب را بشمارند.» (بحار الانوار ۳۸/۱۹۷)

این حدیث در کتاب‌های خاصه به نقل از ابن عبّاس چنین آمده است: «ابن عباس گفته است که: قسم به آن که جان پسر عباس در دست اوست، اگر همهٔ دریاهای دنیا مرکب شوند، و درختان دنیا قلم گردند، و اهل دنیا نویسنده شوند، و بنویسند مناقب و فضائل علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را از روزی که خداوند تعالی دنیا را آفریده تا روزی که دنیا فانی شود، هر آینه به یک صدم آنچه خدای تعالی به او عطا فرموده است نخواهند رسید.»

در حدیث دیگر، ابن بابویه به سند صحیح از امام صادق علیه‌السلام به واسطه پدرانش روایت کرده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده است: «حق تعالی فضائلی برای برادرم علی قرار داده که عدد آن‌ها را جز خدای تعالی کسی احصا نتواند نمود. پس کسی که فضیلتی از فضائل او را همراه با اقرار به آن ذکر کند، حق تعالی گناهان گذشته و آینده او را بیامرزد، هر چند با گناهان جن و انس به صحرای قیامت بیاید، و هر کس فضیلتی از فضائل آن حضرت را بنویسد، تا مادامی که نقش و نشانی از آن نوشته باقی باشد پیوسته ملائکه از برای او استغفار کنند، و هر کس فضیلتی از فضائل آن حضرت را بشنود، خداوند گناهانی را که با گوش مرتکب شده، بیامرزد، و هر کس به نوشته‌ای در باب فضائل آن حضرت نگاه کند، حق تعالی گناهانی را که با چشم مرتکب شده، بیامرزد. سپس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: نگاه کردن به علی بن ابی‌طالب عبادت است و ذکر و یاد او عبادت است و ایمان هیچ بنده‌ای قبول نمی‌شود مگر با ولایت او و بیزاری از دشمنان او. (بحار الانوار ۳۸/۱۹۶ حدیث ۴، از امالی صدوق)

تمام عوالم به خاطر وجود اطهر محمّد و آل محمّد بر پا شده، و اگر ـ العیاذ بالله ـ آنی فاقد شوند، عالم و عالمیان از هم می‌پاشند. ایشانند خزینهٔ علم الٰهی، و معلّم علوم اولین و آخرین، و هادی و راهنمای تمام ملائکه و انبیا و مرسلین، و ایشانند مقصود از خلقت خلایق، و صاحبان اسرار خدایی و محرم رازهای الهی، و احدی را به آن مقامی که این بزرگواران دارند، حظّی و نصیبی نخواهد بود، چنان‌که فرمودند: «و لا یقاس بنا أحد»

←

امامان معصوم علیهم‌السلام عالم را خلق نکردند

ولا تعتقد أنّهم خلقوا العالم بأمر الله تعالى فإنا قد نهينا في صحاح الأخبار عن القول به. و لا عبرة بما رواه البرسي و غيره من الأخبار الضعيفة.

مبادا اعتقاد داشته باشی که ائمّه علیهم‌السلام به امر خداوند تعالی عالم و جهان هستی را خلق کرده‌اند؛ چرا که در روایت‌های صحیح از این اعتقاد نهی و منع

← و «لا يقاس بنا بشر».

مادح ایشان خدای عالمیان است، و تمام پیامبران و رسولان و فرشتگان مقرّب از احصای اوصاف و فضائل ایشان عاجزند! چگونه چنین نباشد در حالی که سرور انبیاء محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: «يا علي لا يعرفك إلا الله و أنا، و لا يعرفني إلا الله و أنت، و لا يعرف الله الا أنا و أنت» ای علی، جز خدا و من کسی تو را نخواهد شناخت، و جز خدا و تو کسی مرا نخواهد شناخت، و جز من و تو کسی خدا را نمی‌شناسد.

مولای ما حضرت امام رضا علیه آلاف التحیة و الثناء فرموده‌اند: «قدر و منزلتِ امامت از آن اجلّ، و شأن آن از آن اعظم و مکان آن از آن اعلی و جانب آن از آن منیع تر، و فرو رفتن به کنه آن از آن بعیدتر است که مردم به عقول ناقص خود به آن برسند، یا به آرای مختلف خود آن را درک کنند... امام یگانه دهر است که احدی به مقام او نرسد، و هیچ عالمی با او برابر نشود، و او را بدل و جایگزینی نباشد، و مانند و مثل و نظیر ندارد. به تمام فضیلت مخصوص است بی‌آن که خود او در طلبش رفته و به دست آورده باشد، بلکه امتیازی است که خدا به فضل و بخشش به او عنایت فرموده است. پس کیست که به کنه معرفت امام برسد یا اختیار امام او را ممکن شود؟! هیهات، هیهات، عقل‌ها همه در آن گمراه و پریشان، و خِرَدها همه سرگردان و حیران، و دیده‌ها از مشاهدهٔ او عاجز و گریزان، و عظما در ادراک ذاتش طفل دبستان، و حکما در فهم صفاتش سرگشته و حیران، و خِرَد اهل خرد از رسیدن به کنهش نارسا، و زبان خطباء از وصف جلالش درمانده، و خردمندان در مدح جمالش جهال، و شعرا در تعریف صفات کمالش لال، و ادبا و بلغا از وصف شأنی از شؤون امام عاجز و ناتوان، و در بیان فضیلتی از فضائلش به عجز و قصور معترفند. چگونه ممکن است تمام اوصاف و حقیقت امام را بیان کرد یا چیزی از امر امام را فهمید و یا کسی که به جای او نشیند و به امر امامت قیام نماید، توان یافت؟! و چگونه می توان به شناخت امام دست یافت و او را توصیف کرد، و حال آن که مقام او بالاتر است از آنکه دست آرزومندی به او رسد، و شأن او والاتر است از آن‌که کسی بتواند او را بستاید. پس کی می تواند که چنین کسی را بر گزیند؟ و عقول کجا به این مرتبه پی می‌برند؟ و چنین کسی رادر کجا بیابند؟ آیا گمان دارید که در غیر آل محمّد یافت می‌شود. (اصول کافی، باب نادر جامع في فضل الامام و صفاته)

شده‌ایم. روایات ضعیف و سستی هم که چه شیخ رجب برسی (در مشارق الانوار) و غیر او در این باره آورده‌اند، قابل اعتنا و شایان توجّه نیست. (زیرا این اخبار موافق با اعتقاد غالیان است.)

فائده اوّل: خالق همه چیز، خداوند است

علامهٔ مجلسی ﷺ می‌فرماید: او یگانه است و شریکی ندارد، نه در خداوندی و نه در خلق اشیا ـ چنان‌که مجوس به یزدان و اهرمن و نور و ظلمت قائل شده‌اند ـ و نه در استحقاق عبادت و پرستیدن چنان‌که کفّار مکّه بت‌ها را با خدا شریک کرده بودند در پرستیدن و سجده کردن. و این مطلب به اخبار جمیع انبیا و ضرورت جمیع ادیان حقّه ثابت شده است.(۱)

در مبحث دیگر می‌فرماید: و در آفریدن اشیا معینی و یاوری نداشته و اعتقادی که بعضی از غلات دارند که «حق تعالی، رسول ﷺ و ائمّه هدی ﷺ را آفرید و خلق عالم را به ایشان واگذاشت» کفر است، و خالق همه چیز به غیر از افعال بندگان، او است.(۲)

در بیان جماعتی که داخل جهنّم می‌شوند می‌فرماید:... یا غلات که ائمّه را خدا دانند یا بهتر از پیغمبر دانند یا گویند خدا در ایشان حلول کرده است یا ایشان را خالق عالم دانند بنابر بعضی از احادیث.(۳)

در عین الحیات می‌فرماید: اصل هفتم در خالقیت خداوند متعال: آیات و احادیث

---

۱. حق الیقین باب دوم مبحث اول: ۲۳، طبع انتشارات سرور.

۲. حق الیقین باب دوم، مبحث سوم: ۲۶، طبع انتشارات سرور.

۳. حق الیقین: ۸۲۸، فصل هیجدهم.

. قال العلامة المجلسی ﷺ فی البحار ۹۴ / ۲۵۰: الخلق أصله التقدیر المستقیم و یستعمل فی إبداع الشیء من غیر أصل و لا احتذاء، قال تعالی: ﴿ **خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ** ﴾ و فی ایجاد الشیء من الشیء نحو: ﴿ **خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ** ﴾ و لیس الخلق بمعنی الابداع إلا للّه، و لذا قال: ﴿ **أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ** ﴾ و امّا الخلق الّذی یکون بمعنی الاستحالة فعامّ، قال تعالی: ﴿ **وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي** ﴾ [مائده: ۱۱۰]

←

. . . .

← قال ایضاً: ان الممکن الّذی اکتسب الوجود من غیره و هو فی معرض الزوال لایتأتی منه ایجاد غیره.
[البحار ۱۰/۱۹۳]

امّا آیاتی که دلالت بر این مطلب دارند، مانند:

آیهٔ ۱۶ از سورهٔ رعد: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ علاّمهٔ مجلسی ﷺ در بحار الانوار ۲۵/۲۶۲ می‌گوید: ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ یدلّ علی عدم جواز نسبة الخلق إلی الانبیاء و الائمّة ﷺ.

و آیهٔ ۴۰ از سورهٔ روم: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ و می‌گوید: ﴿ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾ یدلّ علی عدم جواز نسبة الخلق و الرزق و الاماتة و الاحیاء إلی غیره سبحانه و انّه شرك.

اقول: استدلّ الامام ﷺ من الآیتین علی عدم جواز نسبة الخلق و الرزق إلی غیره سبحانه کما سیأتی فی الاخبار الآتیة.

و آیات: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ [بقره: ۲۹] و ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ﴾ [انعام: ۷۳] و ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ [اعراف: ۵۴] و ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [عنکبوت: ۶۱] و ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [اعراف: ۵۴] و ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ [فاطر: ۳] و...

اما روایاتی که از آن‌ها ملاک و قاعده استفاده می‌شود و دلالت دارند بر این‌که: «لا یقدر علی الإیجاد و الإعدام إلا الله و هو تعالی یختصّ بخلق الاختراع و الإبداع لا من شیء» عبارتند از:

۱. عن الرضا ﷺ: «کیف ینشأ الأشیاء من لا یمتنع من الإنشاء ...» [التوحید: ۴۰]

لا یخفی انّ من لا یمتنع من الانشاء ممکن حادث و هو لا یقدر بالضرورة علی الإنشاء؛ لأنّ إنشاء الأشیاء عبارة عن ایجادها لا من شیء کان قبله، و هو یختص بالواجب ـ تعالی شأنه ـ و الممکن الحادث إنّما یقدر علی ترکیب الأجزاء الموجودة في الخارج و تألیفها بتوسّط الآلات والأدوات حیث یکون قادراً، و امّا الإنشاء فإنّما یکون بالمشیّة و هو یستحیل من الممکن الحادث بالضرورة.

۲. عن علی ﷺ: «کلّ صانع شيء فمن شیء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق ...» [التوحید: ۴۳]

۳. عن الرضا ﷺ: «ابتداؤه إیّاهم دلیلهم علی أن لا ابتداء له؛ لعجز کلّ مبتدء عن ابتداء غیره ...» [التوحید: ۳۶]

۴. عن الحسین بن علی ﷺ: «یوجد المفقود و یفقد الموجود و لا تجتمع لغیره الصفتان فی وقت ...»
[البحار ۴/۳۰۱]

قال العلامة المجلسی ﷺ: قوله ﷺ «فی وقت» أی فی وقت من الاوقات، والتقیید بالاجتماع لعلّه وقع تنزّلاً لما یتوهّم من أنّ الإعدام یتأتّی من غیره تعالی.

۵. عن الصادق ﷺ: «في الرّبوبیة العظمیٰ و الإلهیة الکبریٰ لا یکوّن الشيء لا من شيء إلاّ الله ... و لا ینقل الشيء

←

. . . .

← من الوجود إلى العدم إلاّ الله » [التوحيد: ۶۸]

۶. في التوقيع الشريف: « إنّ الله تعالى هو الّذى خلق الأجسام و قسّم الأرزاق؛ لأنّه ليس بجسم و لا حالّ في جسم، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير. فأمّا الأئمّة عليهم السلام فإنّهم يسألون الله تعالى فيخلق و يسأله فيرزق ايجاباً لمسألتهم و اعظاماً لحقّهم. » [البحار ۲۵/ ۳۲۹]

۷. عن الصادق عليه السلام: « ... ثمّ إنّه لا يخلو الانسان من أن يكون خلق نفسه أو خلقه غيره أو لم يزل موجوداً، فما ليس بشيء لا يقدر على أن يخلق شيئاً و هو ليس بشيء، و كذلك ما لم يكن فيكون شيئاً، يسأل فلا يعلم كيف كان ابتداؤه ...» [البحار ۱۰/ ۱۸۲]

قال العلامة المجلسى رحمه الله: قوله عليه السلام « فما ليس بشيء لا يقدر على أن يخلق شيئاً و هو ليس بشيء » هذا إبطال للشّق الأوّل و هو أن يكون خلق نفسه، و هو مبنيّ على ما يحكم به العقل من تقدّم العلة على المعلول بالوجود، و لمّا كان الشّق الثانى متضمّناً لما هو المطلوب و هو كون الصانع سوى هذه الممكنات الحادثة، و لما هو غير المطلوب و هو كون صانعه مثله فى الحدوث أبطل هذا بقوله: « و كذلك ما لم يكن فيكون » أى لا يمكن أن يكون صانعه شيئاً لم يكن فوجد، و هو بحيث اذا سئل لا يعلم كيف ابتدأ نفسه، لأنّ الممكن الّذي اكتسب الوجود من غيره و هو فى معرض الزوال لا يتأتّى منه ايجاد غيره. [البحار ۱۰/ ۱۹۳.]

۸. عن اميرالمؤمنين عليه السلام: « هو المفنى لها بعد وجودها حتّى يصير موجودها كمفقودها و ليس فناء الدنيا بعد ابتداعها بأعجب من انشائها و اختراعها، كيف و لو اجتمع جميع حيوانها من طيرها و بهائمها و ما كان من مراحها و سائمها و اصناف اسناخها و اجناسها، و متبلّدة اممها و اكياسها على إحداث بعوضة، ما قدرت على إحداثها، و لا عرفت كيف السبيل إلى ايجادها و لتحيّرت عقولها فى علم ذلك و تاهت و عجزت قواها، و تناهت و رجعت خاسئة حسيرة عارفة بأنّها مقهورة، مقرّة بالعجز عن إنشائها، مُذْعِنة بالضعف عن إفنائها ... » [البحار ۴/ ۲۵۵]

۹. عن الامام السجّاد عليه السلام: « الحمد لله الّذى لم يشهد احداً حين فطر السماوات و الأرض و لا اتّخذ معيناً حين برىء النسمات، لم يشارك فى الإلهيّة و لم يظاهر فى الوحدانيّة ... »

[البحار ۹۰/ ۱۷۶ حديث ۲۱]

مرحوم ميرزای قمی رحمه الله فرمود: اين عبارت صحيفهٔ كامله چنان‌كه دلالت واضحه دارد بر اين‌كه خلق آسمان و زمين را به غير خدا كسی نكرده است و كسی اعانت هم در آن نكرده و اميرالمؤمنين عليه السلام در آن شريک نبوده، دلالت بر بطلان قول حكما نيز دارد كه می‌گويند كه: خلق آن‌ها كار عقل است كه جوهرمجرّدی است و به عقول عشره قائل شده‌اند و آن‌ها را خالق و مدبّر می‌دانند. (جامع الشتات ۲/ ۷۶۳)

۱۰. عنه عليه السلام: « أنت الله لا إله إلا أنت أنشأت الأشياء من غير سنخ و صوّرتها ما صوّرت من غير مثال ... و دبّرت ما دبّرت تدبيراً، أنت الّذى لم يُعِنْك على خلقك شريك و لم يُؤازرك فى أمرك وزير و لم يكن لك مشابه و لا نظير ... »

[الاقبال: ۳۵۱ و الصحيفه: ۲۱۲]

←

متواتره دلالت دارند بر این‌که خدا آفرینندهٔ آسمان و زمین و چیزهایی است که در آن‌ها است از کواکب و ملائکه و جنّ و انس و وحوش و طیور و جمیع اشیا. بر خلاف قول جمعی از حکما که عقول عشره را خالق این‌ها می‌دانند و قول جمعی از غلات شیعه که ائمّه علیهم السلام را خالق آسمان و زمین می‌دانند. و بر نفی این قول، احادیث بسیار است، چنانچه ابن بابویه رحمه الله به سند معتبر از یاسر خادم روایت کرده که:[1] «به خدمت حضرت امام رضا علیه السلام عرض نمودم: چه می‌فرمائید در مذهب تفویض؟

حضرت فرمود که: خدا امر دینش را به پیغمبر تفویض نمود و فرمود: آنچه پیغمبر به سوی شما بیاورد، اخذ نمایید و عمل کنید، و آنچه شما را از آن نهی نماید، ترک کنید.[2] امّا خلق کردن و روزی دادن را به او نگذاشت.

بعد از آن فرمود: خدا آفرینندهٔ همه چیز است چنانچه در قرآن می‌فرماید: آن خداوندی که شما را خلق کرد، پس روزی داد، بعد از آن می‌میراند شما را، پس زنده

← ۱۱. عن امیرالمؤمنین علیه السلام ـ قال فی وصف خلقة النملة ـ «فتعالی الّذی أقامها علی قوائمها و بناها علی دعائمها، لم یشرکه فی فطرتها فاطر و لم یعنه علی خلقها قادر. و لو ضربت فی مذاهب فکرک لتبلغ غایاته ما دلّتك الدلالة إلا علی أنّ فاطر النملة هو فاطر النحلة لدقیق تفصیل کلّ شیء و غامض اختلاف کلّ حیّ و ما الجلیل و اللطیف و الثقیل و الخفیف و القوی و الضعیف فی خلقه إلا سواء، کذلك السماء و الهواء و الریح و الماء ...» [البحار ۳ / ۲۶]

أقول: استدلّ المحقق القمی رحمه الله بهذین الحدیثین فی کتاب جامع الشتات.

و یؤیّده أیضاً ما ورد فی الأخبار الکثیره من أنّ: «کل متجزّیء ومتوهّم بالقلة والکثرة فهو مخلوق دالّ علی خالق له» و «صانع الأشیاء غیر موصوف بحدّ مسمّی» و «شهادة کلّ مخلوق أنّ له خالقاً لیس بصفة ولا موصوف» و «کلّ ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه و کلّ ما یمکن فیه یمتنع من صانعه» و «لافتراق الصّانع من المصنوع والحادّ من المحدود والربّ من المربوب» و «لیس المخلوق کالخالق ولا المحدَث کالمحدِث» و «کلّ جسم مغذّیٌ بغذاء إلا الخالق الرّازق؛ فإنّه جسّم الأجسام وهو لیس بجسم ولا صورة» و «لو کان کما تقول المشبّهة لم یعرف الخالق من المخلوق ولا الرّازق من المرزوق ولا المنشیء من المنشأ» و «فرق بین من جسّمه و صوّره و شیّأه و بینه» و «صانع الأشیاء غیر موصوف بحدّ» و «الخالق لا یوصف إلا بما وصف به نفسه کیف یوصف الخالق ...» فمن هذه الروایات و امثالها یمکن أن یستفاد الملاک و القاعدة الکلیة بأنّ الخالق و الصانع لابدّ أن یکون من غیر جنس المخلوق و المصنوع و مبایناً معه. فتأمّل.

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام: ۲ / ۲۰۲ ـ ۲۰۳، حدیث ۳.

۲. سورهٔ حشر: ۷.

می‌گرداند. آیا آن شریک‌هایی که از برای خدا قائل می‌شوید هیچ‌یک از این کارها می‌توانند کرد؟! منزّه و متعالی است خدا از آنچه ایشان شریک او می‌گردانند»[۱]

و از ابی هاشم جعفری روایت کرده است که: از حضرت رضا علیه‌السلام پرسیدم از حال غالیان که «ائمّه را خدا می‌دانند» و مفوّضه که می‌گویند «خدا خلق عالم را به ائمّه گذاشت.»

حضرت فرمود: «غلات کافرند و مفوّضه مشرکند. هر که با ایشان همنشینی کند یا مخالطه نماید یا با ایشان چیزی بخورد یا بیاشامد یا مهربانی کند یا دختر از ایشان بگیرد یا دختر به ایشان بدهد یا ایشان را امین گرداند بر امانتی یا تصدیق گفتهٔ ایشان بنماید یا اعانت ایشان کند به نصف کلمه از دوستی خدا و دوستی رسول و دوستی ما اهل بیت بیرون می‌رود.»[۲]

و در حدیث دیگر از آن حضرت منقول است که: «هر کس گمان کند خدا امر خلق کردن و روزی دادن را به ائمّه گذاشته، به تفویض قائل شده است، و هر که به تفویض قائل شود، مشرک است و شریک از برای خدا قائل شده است.»[۳]

و در کتاب احتجاج[۴] از علی بن احمد قمی مروی است که گفت: اختلاف در میان شیعه واقع شد در این‌که آیا خدا امر خلق و رزق را به ائمّه تفویض نموده است یا نه. جمعی گفتند: «این محال است؛ بر خدا جایز نیست؛ زیرا کسی غیر خدا بر خلق اجسام قادر نیست.» و جماعتی گفتند: «خدا ائمّه علیهم‌السلام را قادر گردانید و این امر را به ایشان تفویض نمود. پس ایشان خلق را آفریدند و روزی می‌دهند.» پس رفتند به نزد محمّد بن عثمان عمری که وکیل حضرت صاحب الامر علیه‌السلام بود، عریضه‌ای در این باب نوشتند. حضرت در جواب نوشتند: «به درستی که خدا خلق کرده است اجسام را و روزی را او قسمت می‌نماید؛ زیرا او جسم نیست و در جسمی حلول نکرده

---

۱. سورهٔ روم: ۴۰.

۲. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام ۲ / ۲۰۳ حدیث ۴.

۳. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام ۱ / ۱۲۴ حدیث ۱۷.

۴. احتجاج شیخ طبرسی ۲ / ۲۸۴ـ۲۸۵، و چاپ جدید ۵۴۵ و ۵۴۶.

است و هیچ چیز مثل و مانند او نیست و او سمیع و بصیر است. امّا ائمه عليهم السلام پس ایشان سؤال می‌نمایند از خدا و خدا اجابت دعای ایشان می‌نماید و خلق می‌کند. و از او سؤال می‌نمایند، به سؤال ایشانْ مردم را روزی می‌دهد از جهت ایجاب مسئلت ایشان و تعظیم حقّ ایشان.»[۱]

در بحار الانوار فرموده‌اند: لا ريب في أنّ خالق الأجسام ليس إلا الله تعالى و أمّا الأعراض فذهبت الأشاعرة إلى أنّها جميعاً مخلوقة لله سبحانه، و ذهبت الامامية و المعتزلة إلى أنّ الأفعال و حركاتهم واقعة بقدرتهم و اختيارهم، فهم الخالقون لها.[۲]

شیخ صدوق رحمه الله در اعتقادات فرموده‌اند:

كان الرضا عليه السلام يقول في دعائه ...الّلهمّ إنّي أعوذ بك و أبرأ إليك من الذين ادّعوا لنا ما ليس لنا بحقّ، الّلهمّ إنّي أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا، الّلهمّ لك الخلق و منك الرزق و إيّاك نعبد و إيّاك نستعين، الّلهمّ أنت خالقنا و خالق آبائنا الأوّلين و آبائنا الآخرين ... الّلهمّ من زعم أنّ إلينا الخلق و علينا الرزق فنحن إليك منه براء كبرائة عيسى بن مريم من النصارى. الّلهمّ إنّا لم ندعهم إلى ما يزعمون، فلاتؤاخذنا بما يقولون....»

روي عن زرارة أنّه قال: قلت للصّادق عليه السلام: إنّ رجلاً من ولد عبدالله بن سبأ يقول بالتفويض. فقال عليه السلام: وما التفويض؟ فقلت: يقول إنّ الله عزّوجلّ خلق محمّداً صلى الله عليه وآله وعليّاً عليه السلام، ثمّ فوّض الأمر إليهما، فخلقا و رزقا وأحييا و أماتا. فقال عليه السلام: كذب عدوّ الله، إذا رجعت إليه فاقرأ عليه الآية الّتي في سورة الرعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ

---

۱. عین الحیات: ۱۱۴ـ۱۱۵. نیز به: مرآة العقول ۳/ ۱۴۴ و بحار الانوار ۲۵/ ۳۲۸ مراجعه شود.

۲. بحارالانوار ۴/ ۱۴۸. هم چنین رجوع شود به بحارالانوار ۲۵/ ۳۲۸ـ ۳۵۰، که علامه مجلسی روایات زیادی در این مطلب ذکر کرده‌اند و بیان ایشان در ۲۵/ ۳۴۶ـ۳۴۸ و مرآة العقول ۳/ ۱۴۳. همچنین میرزای قمی در جامع الشتات ۲/ ۷۶۴ طبع قدیم.

عَلَيْهِمْ قُلْ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾[۱] فانصرفت إلى الرّجل فأخبرته بما قال الصادق عليه السلام، فكأنّما ألقمته حجراً، أو قال: فكأنّما خرس.[۲]

شیخ صدوق رحمه الله در کتاب اعتقاداتش از حضرت علی بن موسی الرضا عليه السلام نقل کرده که:

آن حضرت در دعایشان می‌فرمودند: خداوندا، به تو پناه می‌برم و از کسانی که غیر حق را دربارهٔ ما می‌گویند به سوی تو بیزاری می‌جویم! بار خدایا، از کسانی که چیزی دربارهٔ ما می‌گویند که ما خودمان به آن قائل نیستیم، به سوی تو بیزاری می‌جویم! پروردگارا، خلق کردن و روزی دادن مخصوص توست و فقط تو را عبادت می‌کنیم و تنها از تو یاری می‌جوییم! خداوندا، تو آفریدگار ما و آفریدگار پدران ما از اوّلین و آخرین هستی ...! خدایا، کسی که گمان کند که آفریدن به ما واگذار شده و روزی دادن بر ماست، ما از او به سوی تو بیزاریم مانند بیزاری حضرت عیسی علی نبیّنا وآله وعلیه السلام از نصاری! خدایا، ما آن‌ها را به آنچه در بارهٔ ما گمان می‌کنند، دعوت نکرده‌ایم؛ پس ما را به آنچه می‌گویند مؤاخذه نکن ...!

زراره گوید: به حضرت صادق عليه السلام عرض کردم: مردی از اولاد عبدالله بن سبأ قائل به تفویض است.

آن حضرت فرمود: تفویض چیست؟

عرض کردم: او می‌گوید: خداوند حضرت محمّد صلى الله عليه وآله و حضرت علی عليه السلام را آفرید و کارها را به ایشان واگذار کرد. پس آن دو آفریدند و روزی دادند و زنده نمودند و میرانیدند.

حضرت فرمود: این دشمن خدا دروغ گفته است. هر گاه نزد او برگشتی برایش این آیه سورهٔ رعد را بخوان: «آیا برای خدا شریکانی قرار داده‌اند که همانند آفرینش او آفریده‌اند و در نتیجه، این دو مشتبه شده است؟! بگو: خدا آفرینندهٔ همه چیز است و اوست خدای یگانه قهّار.» زراره گوید: من نزد آن

---

۱. الرعد: ۱۶.

۲. الاعتقادات، صدوق: ۷۴.

شخص رفتم و سخن امام صادق ﷺ را برایش نقل کردم. با شنیدن آیه، چنان خاموش شد که گویا سنگی به دهان او گذاشتم یا گفت: گویا لال شد (یعنی گنگ و لالش کرده‌ام و قدرت سخن گفتن را از او گرفته‌ام.)

شیخ مفید ﷺ فرموده است:

المفوّضة صنف من الغلاة، و قولهم الّذي فارقوا به مَن سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الائمّة و خلقهم و نفي القدم عنهم و إضافة الخلق و الرزق مع ذلك إليهم، و دعواهم: أنّ الله سبحانه و تعالى تفرّد بخلقهم خاصّة و أنّه فوّض إليهم خلق العالم بما فيه و جميع الافعال... يكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الائمّة سمات الحدوث و حكمه لهم بالإلهيّة و القدم إذ قالوا بما يقتضي ذلك من خلق أعيان الأجسام واختراع الجواهر و ما ليس بمقدور العباد من الأعراض.(۱)

ائمه ﷺ سهو و نسیان ندارند

و لايجوز عليهم السهو و النسيان. و ما ورد به من الأخبار محمولة على التقيّة.

سهو و اشتباه و فراموشی (در هیچ وقت) برای ائمّه ﷺ روا و جایز نیست و اخباری هم که دلالت بر اشتباه یا فراموشی آن‌ها دارد، بر موارد تقیّه حمل و تفسیر شده است (و آن کار از روی تقیّه صادر شده است.)(۲)

---

۱. تصحیح الاعتقاد: ۱۱۲ و ۱۱۴.

غرض فقط اشاره به مقصودِ علامهٔ مجلسی ﷺ بود. و در بارهٔ این مسئله رسالهٔ مستقلی نوشته‌ایم و آیات و احادیث و دلایل عقلی‌ای که از اخبار به دست می‌آید و کلمات بسیاری از قدما و متاخران را در آن ذکر نموده‌ایم.

۲. گاهی ائمّه معصوم ﷺ به جهت مصلحتی، مانند حفظ جان یا مال یا ناموس و... خود یا مؤمنان، سخنی می‌گویند یا کاری انجام می‌دهند که ظاهرش نشان می‌دهد که اشتباه یا فراموشی‌ای پیش آمده است در حالی که در واقع چنین نیست. این را تقیّه می‌گویند.

فائده

امامیّه را اعتقاد آن است که بعثت پیغمبران بر حق تعالی واجب است عقلاً؛ زیرا که لطف بر خدا واجب است به اجماع شیعه، و نصوص متواتره وارد است بر آن‌که جمیع انبیاء از اوّل عمر تا آخر عمر معصوم‌اند از گناهان صغیره و کبیره عمداً و سهواً، و در این باب ادلّهٔ عقلیّه و نقلیّه قائم است.[1] و سهو و نسیان بر ایشان در تبلیغ رسالت و وحی البتّه جایز نیست، و الا بر قول ایشان اعتماد نتوان کرد.

و امّا در غیر [آن] از امور عادیّه و عبادات باز مشهور میان علمای امامیّه آن است که جایز نیست، و بعضی دعوی اجماع بر این کرده‌اند.

و ابن بابویه و بعضی از محدّثین گفته‌اند که: سهو شیطانی بر ایشان جایز نیست امّا جایز است که حق تعالی ایشان را بر سهو بدارد از برای مصلحتی، چنان که حضرت رسول ﷺ در نماز عصر یا ظهر سهو کرد و در تشهّد اوّل سلام گفت، چون به خاطر آن حضرت آوردند برخاست و دو رکعت دیگر کرد.[2] گفته‌اند: برای شفقّت بر امّت چنین کرد که اگر کسی در نماز سهو کند مردم او را سرزنش نکنند، و دیگر آن‌که در ایشان گمان خدایی نکنند.

و اکثر علما این سهو را واقع نمی‌دانند، و احادیثی که در این باب واقع شده است حمل بر تقیّه کرده‌اند.[3]

در بحارالانوار فرمودند:

نفی سهو و اسهاء از مصعومین علیهم السلام

إعلم أن الامامیّة رضی الله عنهم اتّفقوا علی عصمة الائمّة علیهم السلام من

---

۱. بحار الانوار ۱۱ / ۷۲ ـ ۹۶، باب عصمة الانبیاء علیهم السلام. در حیوة القلوب ۱ / ۶۵، باب اوّل، فصل سوّم در بیان عصمت انبیا و ائمّه علیهم السلام، دلائل عقلی زیادی برای عصمت انبیا ذکر کرده است.

۲. رجوع شود به من لایحضره الفقیه ۱ / ۳۵۹.

۳. حقّ الیقین: ۳۵، باب چهارم مقصد اوّل.

الذّنوب صغيرها و كبيرها، فلا يقع منهم ذنب اصلاً لا عمداً و لا نسياناً و لا لخطأ فی التأويل، و لا للاسهاء من الله سبحانه و لم يخالف فيه إلاّ الصدوق محمّد بن بابويه و شيخه ابن الوليد رحمة الله عليهما فإنّهما جوّزا الاسهاء من الله تعالى لمصلحة فی غير ما يتعلّق بالتبليغ و بيان الأحكام، لا السّهو الّذی يكون من الشيطان... فأمّا ما يوهم خلاف ذلك من الاخبار و الادعية فهی مأولة بوجوه:...[1]

معراج رسول خدا ﷺ با جسم دنیوی بود

و يجب عليك أن تقرّ بالمعراج الجسماني و أنّه عرج ببدنه و تجاوز عن السّماوات. و لاتصغ إلى شُبَه الحكماء في نفي الخرق و الالتيام على الأفلاك؛ فإنّها واهية ضعيفة. و المعراج من ضروريّات الدين، وإنكاره كفر.

برای تو واجب و لازم است که به معراج جسمانی حضرت رسول خدا ﷺ و این‌که آن حضرت با (همین) بدن (جسمانی عنصری) خود عروج کرده و بالا رفته و از آسمان‌ها گذشته، اقرارکنی و آن را تصدیق نمایی. (آن حضرت با جسم و روحشان عروج کردند، نه با روح تنها، یا در خواب) و (در این زمینه) به شبهه‌های (کودکانه و بی‌اساس) فلاسفه در جایز نبودن خَرق (یعنی شکافتن) و التیام (یعنی: بهم پیوستن) در افلاک.[2] زیرا این شبهه‌ها واهی

---

۱. بحارالانوار ۲۵/ ۲۰۹. قال ﷺ فی کتاب اربعین ۱۷۵: إعلم أنّه قد ورد فی کثیر من الأدعية المأثورة عن النّبی صلّی الله علیه وآله و الائمّة الطاهرین علیهم السلام الاعتراف بصدور الذنب کما فی أکثر أدعیة الصحیفة السجّادیة و غیرها وکذا وردت أخبار کثیرة موهمة لصدور المعصیة عنهم علیهم السلام و قد روی أنّ النبی کان یتوب إلی الله عزّ و جلّ کلّ یوم سبعین مرّة. و یمکن الجواب عنه بوجوه ...

أقول: و قد أجاب ﷺ عنه هنا بوجوه تسعة و ذکر بعضها فی البحار فمن شاء فلیراجع.

۲. خَرْق: شکافتن، پاره کردن؛ شکاف و رخنه. التیام: بهم پیوستن، بهم آمدن، پیوسته شدن. التیام پذیر: به هم

←

و پوچ و بی‌پایه و سست است. و معراج با این خصوصیّات از ضروریّات دین، و انکار آن کفر آور است.[۱]

فائده: در معراج رسول خدا صلی الله علیه و آله

علامه مجلسی رحمه الله می‌فرماید:

اعلم أنّ عروجه صلی الله علیه و آله إلی بیت المقدس ثمّ إلی السماء في لیلة واحدة بجسده الشریف ممّا دلّت علیه الآیات و الأخبار المتواترة من طرق الخاصّة و العامّة، و إنکار أمثال ذلك أو تأویلها بالعروج الروحاني أو بکونه في المنام ینشأ إمّا من قلّة التتبّع في آثار الائمّة الطاهرین، أو من قلّة التدیّن و ضعف الیقین، او الانخداع بتسویلات المتفلسفین.

← آمدنی. خرق و التیام: پاره کردن و پیوستن.

در میان فلاسفه بحث شده که آیا خرق افلاک و نفوذ و رخنه در افلاک و خروج از آن‌ها ممکن است یا نه. جمعی از آنها گفته‌اند که افلاک، خرق ناپذیر و نفوذ ناپذیر، و التیام ناپذیر است. بنا بر این، معراج از دیدگاه آن‌ها نمی‌تواند جسمانی باشد؛ چون لازمه آن این است که افلاک نفوذ پذیر و التیام پذیر باشند.

به عبارت دیگر، فلاسفه می‌گویند: اگر معراج جسمانی باشد، در افلاک خَرْق و التیام لازم آید؛ یعنی: پاره شدن (شکافتن) و بهم شدن (متّصل گشتن) افلاک، و گویند: حال آن‌که منفذ و راهی برای گذشتن از افلاک نیست.

۱. در سورهٔ اسراء و نجم سرگذشت این سیر جسمانی و روحانی آمده است. خداوند در سورهٔ اسراء می‌فرماید: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ «منزّه است خدایی که بنده‌اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به مسجد الأقصی ـ که پیرامون آن را برکت داده‌ایم ـ سیر داد تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم که او است شنوا و بینا». در این آیه کلمهٔ «عبد» حاکی از آن است که پیامبر با تن و جسم خود به عالم بالا عروج کرده و این سیر جسمانی و روحانی بوده است، نه روحانی تنها. جملهٔ ﴿ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ﴾ بیان کنندهٔ هدف از معراج می‌باشد که ارائهٔ نشانه‌های قدرت در عالم بوده است. در سورهٔ نجم می‌فرماید: ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾ «چشم پیغمبر دچار خطا و انحراف نشده، او نشانه‌های بزرگ خدایش را مشاهده کرد». و از این دو آیه استفاده می‌شود که این رؤیت در حالت بیداری رسول‌خدا صلی الله علیه و آله بوده، نه در حالت خواب.

این مطلب که بیان شد، با صرف نظر از اخبار و احادیث بود و الاّ با مراجعهٔ به روایات، جسمانی بودن معراج و در بیداری بودن آن امری واضح و مسلّم است.

و الأخبار الواردة في هذا المطلب لا أظنّ مثلها ورد في شيء من أصول المذهب. فما أدري ما الباعث على قبول تلك الأصول و ادّعاء العلم فيها و التوقّف في هذا المقصد الأقصى. فبالحريّ أن يقال لهم: «أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض» و أمّا اعتذارهم بعدم قبول الفلك للخرق و الالتيام فلايخفى على أولي الأفهام أنّ ما تمسّكوا به في ذلك ليس إلاّ من شبهات الأوهام.[1]

بدان که عروج حضرت رسول ﷺ به بيت المقدّس و سپس به آسمان در یک شب با جسم و بدن شریفش از چیزهایی است که آیات و روایات متواتر خاصّه و عامّه بر آن دلالت دارد. انکار معراج جسمانی، و یا تأویل بردن آن به عروج روحانی یا خواب دیدن، منشأش یاکمی تتبّع در اخبار ائمّهٔ طاهرین یا کمی تدیّن و ضعف یقین یا فریب خوردن به سبب وسوسه‌ها و فریبکاری‌های فلاسفه است.

اخباری که در باره این مطلب وارد شده، گمان نمی‌کنم مانند آن در بارهٔ چیزی از اصول مذهب وارد شده باشد. پس نمی‌دانم چه چیزی باعث پذیرفتن و اقرار کردن به آن اصول مذهب و ادّعای علم نسبت به آن‌ها، و توقّف و درنگ و تردید در مورد این مسئله بسیار مهمّ (که روایات هم در باره آن بیش‌تر رسیده) شده‌است؟! پس سزاوار است [خطاب] به آن‌ها [این آیه قرآن] گفته شود: «آیا شما به قسمتی از کتاب ایمان می‌آورید و به قسمتی دیگر کفر می‌ورزید.»[2] امّا دستاویزشان برای این انکار، که افلاک نفوذناپذیر و التیام ناپذیر است، (یعنی شکافته شدن و بهم پیوستن را قبول نمی‌کند) پس بر صاحبان فهم پوشیده نیست که آنچه در مورد این مسئله به آن تمسّک کرده‌اند جز از شبهه‌های وَهْم‌آلود نیست.

در حقّ الیقین می‌فرماید: قسم هشتم از اقسام معجزات در بیان معجزات معراج

---

۱. بحارالانوار: ۱۸ / ۲۸۹.

۲. سورهٔ بقره: ۸۵.

حضرت رسالت ﷺ است و نصوص صریحهٔ قرآن مجید بر آن دلالت کرده است و از جملهٔ ضروریات دین اسلام است و منکر آن کافر است. و خلافی که بعضی از قاصران در خصوصیات آن کرده‌اند، ناشی از عدم تتبّع است یا قلّت تدبّر؛ زیرا که بعضی از عامّه خلاف کرده‌اند که در خواب بود یا بیداری، یا جسم بود یا به روح تنها بود، یا به بدن با روح با هم، و تا مسجد اقصیٰ بود یا تا آسمان. و بعضی از متأخّرین متکلّمین شیعه در ذکر بعضی از این خلاف‌ها متابعت ایشان کرده‌اند که به یکی از دو جهت مذکور شد.

و آنچه از آیات کریمه و احادیث متواتره خاصّه و عامّه ظاهر می‌شود آن است که: حق تعالی حضرت رسول را در یک شب از مکّهٔ معظّمه به سوی مسجد اقصیٰ که در شام است برد، و از آن‌جا به آسمان‌ها تا به سدرة المنتهی و عرش اعلا سیر فرمود، و عجایب خلق سماوات را به آن حضرت نمود، و رازهای نهانی و معارف نامتناهی بر آن حضرت القا نمود، و آن حضرت در بیت المعمور و تحت عرش الهی به عبادت حق تعالی قیام نمود، و با ارواح انبیا با اجساد ایشان ملاقات کرد و داخل بهشت عنبرسرشت شد و منازل اهل بهشت را مشاهده کرد. و احادیث متواترهٔ خاصّه و عامّه دلالت می‌کند بر آن‌که عروج آن حضرت به بدن بود، نه به روح بی‌بدن، و در بیداری بود، نه در خواب.

و در میان قدمای علمای شیعه در این معانی خلاف نبوده چنان‌چه ابن بابویه و شیخ طوسی و غیر ایشان تصریح به این مراتب کرده‌اند.[۱]

با این حال، صاحب تفسیر المیزان می‌نویسد:

«و أمّا کیفیة الإسراء فظاهر الآیة و الروایات ـ بما یحتفّ بها من القرائن ظهوراً لا یقبل الدفع ـ أنّه أسري به من المسجد الحرام إلی المسجد الأقصیٰ بروحه و جسده جمیعاً، و أمّا العروج إلی السماوات فظاهر

---

۱. حق الیقین: ۳۰، در معجزات آن حضرت، انتشارات علمیّه اسلامیه. و حقّ الیقین: ۵۳، انتشارات سرور.

آیات سورة النجم كما سيأتي ان شاء الله في تفسيرها و صريح الروايات على كثرتها البالغة وقوعه، و لا سبيل إلى إنكاره من أصله، غير أنه من الجائز أن يقال بكونه بروحه[۱]؛

امّا چگونگی و جزئیات اِسرا و معراج، ظاهر غیر قابل تردید آیهٔ یک سورهٔ اسرا و روایات، این چنین است که آن‌جناب با روح و بدنش از مسجدالحرام به مسجد الأقصی برده شده است؛ امّا عروجش به آسمان‌ها، پس ظاهر آیات سورهٔ نجم ـ چنان‌که به زودی در تفسیرش می‌آید ـ و صریح روایات بسیار زیاد، بر واقع شدن و رخ دادن آن دلالت دارند و راهی به انکار آن از اساسش نیست، هر چند که ممکن است گفته شود این عروج به آسمان‌ها با روح مقدسش [نه با روح و بدن] بوده است.»

حقیر گوید: به آنچه ذکر کردیم، بطلان این نظریه واضح می‌شود.[۲]

اگر حدیثی را نفهمیدی رد نکن

و أن تكون في مقام التسليم في كلّ ما وصل إليك من أخبارهم. فإن أدركه فهمك و وصل إليه عقلك، تؤمن به تفصيلاً و إلاّ، فتؤمن به إجمالاً و تردّ علمه إليهم.

و إيّاك أن تردّ شيئاً من أخبارهم لضعف عقلك؛ لعلّه يكون منهم و رددتَه لسوء فهمك،[۳] فكذّبتَ الله فوق عرشه كما قال الصادق عليه السلام.

و اعلم أنّ علومهم عجيبة و أطوارهم غريبة، لاتصل إليها عقولنا؛

---

۱. المیزان ۱۳ / ۳۲.

۲. علامهٔ مجلسی رحمه الله در بحار الانوار: ۱۸ / ۲۸۲ ـ ۴۱۰، «باب إثبات المعراج و معناه و كيفيّته و صفته و ما جرى فيه و وصف البراق» ۱۲۲ حدیث ذکر نمودند. و صاحب تفسیر البرهان نیز در ضمن تفسیر سورهٔ اسریٰ و سورة النجم این احادیث (و اخباری که خصوصیّات معراج را بیان می‌کنند) را جمع آوری نموده است. در تفسیر قمی رحمه الله: ۲ / ۳ ـ ۱۲، حدیث مفصّل معراج را ذکر کرده است، مراجعه کنید.

۳. ن. ک: بحار الانوار ۲ / ۱۸۲ ـ ۲۱۲ باب... فضل التدبّر في أخبارهم عليهم السلام والتسليم لهم، والنهي عن ردّ أخبارهم.

فلايجوز لنا ردّ ما وصل إلينا من ذلك.

و واجب و لازم است کـه در بـرابـر تـمام اخـبار و احـادیث رسـول‌خدا و اهل‌بیت علیهم السلام که به تو رسیده، تسلیم باشی. پس اگر فهم و عقل تو به مـعنی آن‌ها رسید و آن را دریافت کرد، (آن را تصدیق می‌کنی و) به تفصیل به آنچه فهمیده‌ای ایمان می‌آوری، و در غیر این صورت، به اجمال بـه مـضمون آن ایمان می‌آوری و آن را تصدیق مـی‌کنی و عـلم تـفصیلی آن را بـه خـود آن بزرگواران واگذار می‌کنی. و بپرهیز از این که به جهت کمی درک (و دریافت نکردن معانی بلند و والا) چیزی از خـبرهای ایشـان را ردّ کـنی و تکـذیب نمایی! [چه آن‌که] ممکن است آن خبر از ایشان صادر شده باشد و تو آن را به جهت بد فهمی و دریافت اشتباه ردّ کرده باشی و بدین ترتیب (تکذیب نمودن اخبار آن بزرگواران مانند این است که) حق تعالی را که بر عرش مستولی و مسلّط است، تکذیب کـرده‌ای[1] چـنان‌که (ایـن مـطلب را) حـضرت امـام صادق علیه السلام فرموده است.[2]

بدان که علوم و حالات پیامبر و ائمّه علیهم السلام عجیب و غریب و شگفت انگـیز و پیچیده و فوق العاده است و عقل‌های (کوتاه و ناقص) مـا بـه [اوج] آن‌هـا نمی‌رسند. پس برای ما ردّ و انکار و نپذیرفتن علوم و احوال ایشان که به ما رسیده، جایز و روا نیست.

دیدن محمد و آل محمّد علیهم السلام وقت مردن

ثمّ اعلم أنّه يجب الإقرار بحضور النبيّ صلی الله علیه و آله و الأئمّة الإثنى عشر علیهم السلام عند موت الأبرار و الفجّار و المؤمنين و الكـفّار. فـينفعون المـؤمنين

---

۱. احتمال دارد این چنین معنا شود: تکذیب کرده‌ای حق تعالی را در بالای عرش او (که حکم از آن جا آمده است.)

۲. عن أحدهما علیهما السلام قال: «لا تكذّبوا بحديث آتاكم أحد؛ فإنّكم لاتدرون لعلّه من الحقّ؛ فتكذّبوا الله فـوق عـرشه، فرموده است: حدیثی راکه کسی برای شما می‌آورد و نقل می‌کند، تکذیب نکنید؛ چراکه شما علم کامل ندارید؛ شاید آن حدیث حق باشد. در نتیجه، باتکذیب آن خدای راکه بر عرش هستی مستولی است، تکذیب کرده‌اید»

(بحار الانوار ۲ / ۱۸۶)

بشفاعتهم في تسهيل غمرات الموت و سكراته عليهم،[1] ويشدّدون على المنافقين و مبغضي أهل البيت عليهم السلام.

و ورد في الأخبار أنّ الماء الذي يسيل من أعين المؤمنين عند الموت هو من شدّة فرحهم و سرورهم برؤيتهم النبيّ صلّى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام.

و يجب الإقرار بذلك مجملاً، و لايلزم التفكّر في كيفيّة ذلك و أنّهم يحضرون في الأجساد الأصليّة أو المثاليّة أو بغير ذلك، و لايجوز التأويل بالعلم أو انتقاش الصّور في القوى الخياليّة؛ فإنّه تحريف لما ثبت في الدين، و تضييع لعقائد المؤمنين.

سپس، بدان که اعتقاد و اقرار به حاضر شدن حضرت رسول خدا صلّى الله عليه وآله و ائمهٔ طاهرین عليهم السلام[2] به هنگام جان دادن نیکوکاران و بدکاران و مؤمنان و کافران، واجب است.

پس مؤمنان را با شفاعتشان در مورد آسان کردن سختی‌ها و سکرات[3] مرگ و جان دادن بر ایشان، نفع می‌رسانند، و در مورد منافقان و دشمنان اهل بیت عليهم السلام سخت‌گیری می‌کنند و جان کندن را بر آن‌ها سخت می‌سازند (و مرگ را بر آنان دردناک و تلخ می‌گردانند).

و در روایات (معتبر) وارد شده که آن اشکی که از چشمان مؤمنان در وقت مرگ جاری می‌شود، به جهت شدّت خوشحالی و سرور ایشان از مشاهدهٔ پیغمبر صلّى الله عليه وآله و ائمّه عليهم السلام می‌باشد. (آن اشک، اشک شوق است که از شدّت شادی و سرور مؤمن از دیدار محبوبانش محمّد و آل محمّد صلوات الله و سلامه علیهم از دیدگانش سرازیر می‌شود.)

---

۱. غمرات الموت: شدائده، و غمرة الموت: شدته، شدة همومه. و سکرات الموت: شدائده و سکرة الموت شدّته، سکرة الموت: غشیته.

و في مجمع البحرین: سکرة الموت ای شدته التی تغلبه و تغیر فهمه و عقله کالسکر من الشراب، الغمرة: الشدة.

۲. به حق الیقین: ۳۸۵، مطلب دوّم، در اقرار بحقّیت مرگ و توابع آن، رجوع شود.

۳. یعنی: شدائد.

کیفیّت حضور اهل بیتﷺ هنگام مرگ

البته اعتقاد و اقرار اجمالی به حضور آن‌ها به هنگام جان دادن، واجب و کافی است، و فکر کردن در کیفیت و چگونگی حضور آنان (در نزد هر محتضری) و این که ایشان با جسدهای اصلی حاضر می‌شوند یا با بدن‌های مثالی و یا با غیر این‌ها، لازم نیست. هم چنین تأویل بردن این حضور به علم ائمّهﷺ و یا نقش بستن صورت‌های ایشان در قوای خیالی شخصِ در حال مرگ، جایز نیست. (به این صورت که: تمثال آن بزرگواران در ذهن انسان منعکس شود) زیرا چنین تأویلی، تحریف معارف ثابت شدهٔ در دین، و سبب تباه کردن و خراب نمودن و بر باد دادن عقاید مؤمنان است.

داخل شدن روح در بدن مثالی

ویجب الإیمان بأنّ الروح باقٍ بعد مفارقة الجسد، و یتعلّق بجسد مثل هذا الجسد و هو مع جنازته و یطّلع علی مشیّعیه. فإن کان مؤمناً، یناشدهم في التعجیل، لیصل إلی ما أعدّ الله له من الدّرجات الرّفیعة و النعم العظیمة، و إن کان منافقاً، یناشدهم في عدم التعجیل، حذراً ممّا أعدّ له من العقوبات.

و هو مع غاسله و مقلّبه و مشیّعه حتّی إذا دفن في قبره و رجع مشیّعوه، ینتقل الروح إلی جسده الأصليّ.

فیجیئه الملکان منکر و نکیر في صورة مهیبة إن کان معذّباً، و مبشّر و بشیر في صورة حسنة إن کان من الأبرار. فیسألانه عن عقائده و من یعتقده من الأئمّة واحداً بعد واحد. فإن لم‌یجب عن واحد منهم، یضربانه بعمود من نار یمتلی قبره ناراً إلی یوم القیامة. و إن أجاب، یبشّرانه بکرامة الله تعالی و یقولان له: نم نومة عروس قریر العین.

واجب است ایمان و اعتقاد به این‌که روح انسان پس از جدا شدن از بدن (عنصری) باقی می‌ماند (و نابود و فانی نمی‌شود) و به بدنی شبیه همین بدن

دنیایی‌اش می‌پیوندد و تعلق می‌گیرد (و در آن داخل می‌شود)؛ و روح انسان همراه جنازه مرده‌اش می‌باشد و بر تشییع کنندگانش مطّلع و آگاه است. پس اگر با ایمان باشد روح آن‌ها را به خدا قسم می‌دهد و از آن‌ها می‌خواهد که عجله و شتاب کنند (و او را زودتر در قبر بگذارند) تا (زودتر) به درجات والا و نعمت‌های بزرگی که خداوند برای او مقرّر و مهیّا فرموده، برسد.

و اگر منافق باشد از بیم عذاب هایی که برای او مهیّا شده، آن‌ها را به خدا قسم می‌دهد و از آن‌ها درخواست می‌کند که عجله و شتاب نکنند (و او را دیرتر به قبرش برند).

آن روح با غسل دهنده و گرداننده بدنش به هنگام غسل و تشییع کننده[1] جنازهٔ خود همراه است تا وقتی که پیکرش در قبر دفن شود و تشییع کنندگانش باز گردند. (در این هنگام) آن روح به جسد و بدن اصلی خود منتقل می‌شود (تا پاسخ‌گوی مأموران الهی باشد.)

پس اگر آن شخص سزاوار عذاب باشد دو ملک به نام منکر و نکیر با صورتی مَهیب و وحشتناک و اگر از نیکوکاران باشد دو فرشته به نام مبشّر و بشیر با صورتی نیکو و زیبا به سراغ او می‌آیند و از اعتقادات او و از امامانش علیهم السلام یکی پس از دیگری سؤال می‌کنند. پس اگر (پاسخ ندهد یا) در باره یکی از آنان جواب ندهد، با گرزی آتشین چنان بر پیکرش می‌زنند که تا روز قیامت قبرش پر از آتش شود، و اگر (موفّق به جواب شد و) همه را پاسخ داد، او را به بخشش‌ها (و نعمت‌های) کریمانه خداوند بشارت می‌دهند، و به او می‌گویند: به مانند عروس، شادمان بخواب (و چشم تو روشن.)

فائده اول: جسد مثالی

علامهٔ مجلسی رحمه الله می‌فرماید: تجسّم[2] اکثر ملائکه بلکه جمیع ایشان، ضروری دین

---

۱. این معنا بنا بر این است که عبارت متن: «مشیّعه» به صیغهٔ مفرد باشد، امّا اگر به صیغهٔ جمع و «مشیعیه» باشد چنان که در بعضی از نسخه‌ها آمده است معنای آن چنین خواهد بود: روح با تشییع کنندگان خود....

۲. تجسّم: دارای جسم بودن، جسم پذیری.

اسلام است و آیات متکاثره و احادیث متواتره دلالت بر تجسّم ایشان می‌کند. پس ممکن است که روح نیز از این قبیل باشد.

و اگر [روح] در آسمان باشد - چنانچه از بعضی از روایات مستفاد می‌شود - ممکن است که تعلّق گیرد به روح حیوانی که در بدن ساری است و از قلب منبعث، و به خروج روح حیوانی تعلّق او از بدن بر طرف می‌شود، و به عود بدن باز به امر الهی تعلّق به‌هم رساند.

و چون احادیث بسیار دلالت بر جسد مثالی می‌کند، ممکن است که چون روح محتاج به آلتی هست در اعمال بعد از مفارقت این بدن، تعلّق به این جسد گیرد و ثواب و عقاب عالم برزخ و آمدن و رفتنش در آن بدن باشد.

بلکه بعضی را اعتقاد آن است که جسد مثالی در حال حیات نیز هست و آن به اندازهٔ این بدن و در میان آن یا خارج از آن است، و چون نفوس ضعیفه قدرت تصرّف تام در هر دو ندارد و در حال حیات و در بیداری تعلّقش به آن بدن بیش‌تر است، و در حال خواب تعلّقش به بدن مثالی بیش‌تر می‌شود و به آن بدن عروج به سماوات می‌کند و بر ارواح سماویّه مطّلع می‌گردد و به مشرق و مغرب عالم سیر می‌کند و نفوس مقدّسه با ملائکهٔ علویّه محشور می شوند و الهامات ایشان به او می رسد، و اگر از نفوس شریره است با شیاطین محشور می‌شوند و به مقتضای: ﴿ **وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ** ﴾[1] وحی های شیطانی به ایشان می رسد، و بعد از مرگ تعلّقش به بدن مثالی بیش‌تر می‌شود و اکثر ثوابش و عقابش به آن است.

بلکه محتمل است که نفوس قویّه مثل نفوس انبیا و اوصیا، تصرّف در اجساد مثالیّه بسیار کنند، و اگر چندین هزار کس در یک وقت بمیرند نزد همه حاضر توانند شد. و به این نحو جمع میان اخبار می تواند شد.[2]

---

۱. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۲۱.

۲. علامهٔ مجلسی ﷺ در مرآة العقول ۴ / ۲۷۲ می‌نویسد: إنّ لهم ﷺ أجساداً مثاليّة قبل تعلّق أرواحهم المقدّسة ←

و بنا بر قول به تجرّد روح، قول به جسد مثالی ضرور است. و بدون آن، فهمیدن آیات و اخبار و جمع میان آن‌ها در غایت اشکال است.[۱]

شبههٔ تناسخ

جمعی گفته‌اند که اعتقاد به این امر (یعنی تعلّق روح پس از مفارقت از بدن دنیایی به بدن مثالی) مستلزم قول به تناسخ است. علامهٔ مجلسی‌﷫ در جواب این شبهه می‌فرماید:

آن‌که جمعی توهّم کرده‌اند که «قول به این، مستلزم قول به تناسخ است» بی‌وجه است. زیرا که تناسخیّه به این اعتبار کافرند که انکار حشر و ثواب و عقاب می کنند و می گویند که روح در این اجساد عنصریّه می گردد و از بدن زید به بدن عمرو منتقل می‌شود، یا به بدن حیوانی تعلّق می‌گیرد در این نشأت، و نشأتِ دیگر نیست، و ثواب و عقاب ایشان همین است، و ارواح را قدیم می دانند و به صانع عالم قائل نیستند و ایمان به پیغمبران ندارند و تکالیف را ساقط می دانند، و به سبب این عقاید باطله کافرند، نه به سبب تناسخ بحت.[۲]

نیز در آخر بحث احوال عالم برزخ در کتاب حق الیقین فرموده‌اند:

پس مراد به قبر در اکثر اخبار، آن مکانی است که روح در آن می‌باشد در عالم برزخ. و اگر چه ممکن است تصحیح بعضی از اخبار با قول به تجسّم روح بدون اجساد مثالیه، امّا چون اجساد مثالیّه در احادیث معتبرهٔ بسیار وارد شده است و مانعی شرعاً و عقلاً از قول به آن نیست، البتّه قائل باید شد.

← بأجسادهم المطهّرة و بعد مفارقتها إيّاها، بل معها أيضاً كما أنّ لنا بعد موتنا أجساداً مثاليّة تتعلّق بها أرواحنا كما سيأتي في كتاب الجنائز، و به ينحلّ كثير من الشّبه الواردة على الأخبار.

۱. حق الیقین: ۶۰۳ ـ ۶۰۴، فصل دوّم، در دفع شبهه‌های معاد جسمانی، انتشارات سُرور، و صفحهٔ ۳۷۹ انتشارات علمیهٔ اسلامیه. و حقّ الیقین، شبّر﷫: ۴۹ ـ ۵۰.

۲. حق الیقین در دفع شبهه‌های معاد جسمانی فصل دوم: ۶۰۴ انتشارات سُرور، و صفحهٔ ۳۷۹ انتشارات علمیهٔ اسلامیه. و حقّ الیقین، شبّر﷫: ۴۹ ـ ۵۰.

و توهّمی که کرده‌اند که تناسخ لازم می‌آید، باطل است چنان‌که دانستی. و عمده در نفی تناسخ، ضرورت دین و اجماع مسلمین است بر بطلان آن. و معلوم است که این، داخل نیست در آنچه اجماع و ضرورت بر نفی آن قائم شده است، و چگونه داخل در آن باشد و حال آن‌که قائل به آن شده‌اند بسیاری از مسلمانان مانند شیخ مفید و غیر او از متکلّمان و محدثان.(۱)

فائدهٔ دوّم: روح انسان مانند ملائکه، جسمی لطیف است

فلاسفه معتقدند که روح مجرّد از مادّه است. در مقابل، از آیات قرآن کریم و احادیث عترت معصومین علیهم‌السلام استفاده می‌شود که: روح جسمی لطیف و دارای شکل و هیکل است؛ مانند اجسام لطیف می‌رود و می‌آید؛ سخن می‌گوید؛ وارد بدن می‌شود؛ بیرون می‌رود؛ همراه جنازه‌اش راه می‌رود و دارای شکل و طول و عرض است که از خواص جسم می‌باشند.

مرحوم علامه مجلسی نیز می‌فرماید: اخبار بسیار که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده، ظاهراً دلالت می‌کند بر آن‌که: تجرّد از صفات مختصّهٔ حق تعالی است.(۲) و اکثر احادیث قبض روح و همراه بودن روح با میّت و آمدن به نزد اهل خود و منتقل شدن به وادی السّلام و امثال آن‌ها، دلالت بر تجسّم می‌کند... و هم‌چنین احادیثِ خلق ارواح پیش از اجساد و بودن آن‌ها بر دور عرش و امثال آن‌ها که دلالت بر جسمیّت می‌کنند، مگر آن‌که تأویل کنند آن‌ها را به تأویلات بعیده که بدون ضرورت، از طریقهٔ ارباب دیانت بعید است.(۳)

---

۱. حق الیقین: ۶۵۷ انتشارات سُرور، و صفحهٔ ۴۱۳ انتشارات علمیهٔ اسلامیه.

۲. نیز در مرآة العقول آمده است: انّه لا یظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله تعالی ... لکن تجرّد النفس لم یثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها مادّیتها کما بیّنّاه فی مظانّه.

(مرآة العقول ۱/ ۲۷ - ۲۹)

۳. حق الیقین: ۶۰۱ انتشارات سُرور، و صفحهٔ ۳۷۷ انتشارات علمیّه اسلامیه.

به جهت تبرّک به بعضی از آیات و روایات در این باره اشاره می‌کنیم:

۱ ـ خداوند تعالی می‌فرماید:

﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾[1]

خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند، و نیز ارواحی را که هنگام خوابشان نمرده‌اند می‌گیرد و قبض می‌کند؛ سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگشان را صادر کرده نگه می‌دارد و ارواح دیگر را تا هنگامی معیّن باز پس می‌فرستد.

واضح است که نگاه داشتن و فرستادن روح از خواص مادیّات است.

۲ ـ در آیه دیگر می‌فرماید:

﴿ فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴾[2]

پس چرا هنگامی که جان شما به گلوگاه می‌رسد (توانایی باز گرداندن آن را ندارید)؟! و شما در آن حال نظاره می کنید (و کاری از دست‌تان ساخته نیست.)

پوشیده نیست که رسیدن روح به حلقوم و گلو از خواص مادیات است.

۳ ـ و می‌فرماید:

﴿ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ ﴾[3]

چنین نیست (که انسان می‌پندارد! او ایمان نمی‌آورد) تا موقعی که جان بـه گلوگاهش رسد.

۱ ـ از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرموده‌اند:

«الروح جسم رقيق قد البس قالباً كثيفاً»؛[4]

---

۱. سورهٔ زمر، آیه ۴۲.

۲. سورهٔ واقعه: ۸۳ و ۸۴.

۳. سورهٔ قیامت: ۲۶.

۴. احتجاج ۲ / ۲۴۴، احتجاج الصادق علیه السلام على الزنادقة.

«روح جسمی لطیف است که بدن و قالبی مـادی و سـخت و سـفت و دارای حجم بر آن پوشانده شده است.»

۲ـ از امام باقر ﷺ روایت شده که فرمودند:

«انّ الروح متحرّك كالرّيح و إنما سمّي روحاً لأنّه اشتق اسمه من الريح و إنّما أخرجه على لفظة الرّوح لأنّ الرّوح مجانس للرّيح»؛[1]

«روح مانند ریح (یعنی باد) دارای حرکت است و به جهت آن که اسم روح از ریح مشتق و گرفته شده، روح نامیده شده است و چون روح با ریح هم جنس و شبیه می‌باشند به لفظ روح نامیده شده است.»

۳ـ از حضرت امام رضا ﷺ وارد شده که فرمودند:

«الروح مسكنها في الدماغ و شعاعها منبث في الجسد، بمنزلة الشمس دارتها في السماء و شعاعها منبسط على الأرض»؛[2]

«مرکز روح در مغز سر است و شعاع آن در تمامی قسمت های بدن پخش و پراکنده است به مانند خورشید که قرص آن در آسمان و شعاع و پرتو آن روی زمین گسترده شده است.»

روشن است که مکان داشتن از خواصّ ماده است.

۴ـ از امام باقر ﷺ نقل شده که فرمودند:

«إنّ العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء فما رأت في السماء فهو الحق و ما رأت في الهواء فهو الأضغاث»؛[3]

«هنگامی که بندگان خدا به خواب روند ارواح آنان از بدن‌هایشان جدا شوند و به سوی آسمان روند. در این حال، آنچه ارواح در آسمان ببینند، رویـای

---

۱. معانی الأخبار: ۱۷، توحید: ۱۷۱ باب معنی: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.

۲. بحار الانوار ۶۱ / ۲۵۰، المناقب في علم الرضا ﷺ.

۳. بحار الانوار ۶۱ / ۵۴.

صادق است و آنچه در هوا (پیش از رسیدن به آسمان) ببینند خواب آشفته و پریشان است و تعبیری ندارد.»

۵ـ از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«و الله ما من عبد من شيعتنا ينام إلاّ أصعد الله عزّوجلّ روحه إلى السماء فيبارك عليها، فإن كان قد أتى عليها أجلها جعلها في كنوز رحمته و في رياض جنّته و في ظلّ عرشه، و إن كان أجلها متأخّراً بعث بها مع أمنة من الملائكة ليردّوها إلى الجسد الذي خرجت منه لتسكن فيه»؛[1]

«هیچ بنده‌ای از شیعیان ما نخوابد مگر این‌که خداوند روح او را به آسمان بالا برد و به آن برکت دهد. پس اگر عمرش تمام شده باشد، خداوند روحش را در گنج‌های رحمت و باغ‌های بهشت و سایهٔ عرش خود قرار می‌دهد، و اگر اجلش به زمان دیگری واگذار شده باشد، روح را با حافظانی از ملائکه می‌فرستد تا آن را به جسدش ـ که از آن جدا شده بود ـ برگردانند و در آن مسکن گزیند.»

۶ـ به سند معتبر از حبّهٔ عرنی منقول است که: «شبی در خدمت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به صحرای نجف رفتم که آن را وادی‌السّلام می‌گویند. حضرت در آن‌جا ایستادند چنانکه گویا با جماعتی صحبت می دارند. من نیز ایستادم آن‌قدر که خسته شدم. پس نشستم آن‌قدر که دلگیر شدم و برخاستم و مکرّر چنین کردم. پس ردای خود را جمع کردم و گفتم: یا امیرالمؤمنین، می‌ترسم که از بسیاریِ ایستادن، آزار بکشی. اندک استراحت بفرما.

فرمود که: با مؤمنان صحبت می دارم و با ایشان انس می گیرم.

گفتم: یا امیرالمؤمنین، ایشان بعد از مرگ چنین هستند که با ایشان صحبت توان داشت؟

فرمود: بلی. و اگر برای تو ظاهر شوند خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته‌اند و با یکدیگر سخن می‌گویند.

---

۱. بحار الانوار ۶۱/ ۵۴.

گفتم: بدن های ایشان در این‌جا حاضر است، یا روح ایشان؟

فرمود که: روح‌های ایشان. و هیچ مؤمنی نیست که بمیرد در بقعه‌ای از بقعه‌های روی زمین مگر آن‌که به روح او می‌گویند که ملحق شود به وادی‌السّلام، و این وادی بقعه‌ای است از جنّت عدن.»[۱]

۷ـ و به سند معتبر از ابو ولاد منقول است که گفت: «به خدمت حضرت امام جعفر صادق علیه السلام عرض کردم که: چنین روایت می‌کنند که ارواح مؤمنان در حوصلهٔ[۲] مرغان سبزند که در دور عرش می‌باشند.

فرمود: نه، مؤمن از آن عزیزتر و گرامی‌تر است نزد حق تعالی که روحش را در حوصلهٔ مرغ کند، و لکن روح ایشان در بدنی است مثل این بدن که داشتند.»[۳]

۸ـ ابوبصیر از آن حضرت روایت کرده است که: «ارواح مثل اجساد بر درختی در بهشت نشسته‌اند؛ یکدیگر را می شناسند و از احوال یکدیگر می‌پرسند.»[۴]

۹ـ در کتاب‌های کافی، علل الشرایع و بصائر الدرجات در باب خلقت ابدان و ارواح ائمّه علیهم السلام روایاتی به این مضمون وارد شده است: «خداوند بدن‌های محمّد و آل محمّد را از طینت علّیّین و ارواح ایشان را از فوق آن خلق کرده و قلوب و ارواح شیعیان را از همان طینت علّیّین که ابدان ائمّه از آن خلق شده، خلق کرده و بدن‌های شیعیان را از پایین‌تر از آن خلق نموده است.»[۵]

۱۰ـ و هم‌چنین از آن حضرت روایت کرده است که: «از ارواح مؤمنان سؤال

---

۱. کافی ۳ / ۲۴۳، باب في ارواح المؤمنین، کتاب الجنائز. بحار الانوار ۶۱ / ۵۱، حق الیقین: ۶۰۴ انتشارات سرور.

۲. حوصله: چینه دان.

۳. کافی ۳ / ۲۴۴، باب آخر في ارواح المؤمنین، کتاب الجنائز. بحار الانوار ۶۱ / ۵۰، حق الیقین: ۶۰۵ انتشارات سرور.

۴. کافی ۳ / ۲۴۴، باب آخر في ارواح المؤمنین، کتاب الجنائز. بحار الانوار ۶۱ / ۵۰، حق الیقین: ۶۰۵ انتشارات سرور.

۵. کافی ۱ / ۳۸۹، باب خلق ابدان الائمة و ارواحهم علیهم السلام، و مراجعه شود: بصائر الدرجات: ۳۴، باب ۹، خلق ابدان الائمة علیهم السلام.

نمودند؛ فرمود که: در بهشت می‌باشند به صورت ابدانشان، که اگر ببینی، می‌شناسی و می‌گویی فلان است که در دنیا دیده‌ام.»[۱]

و در بعضی از اخبار وارد شده است که: «روح بعد از موت در قالبی مثل قالب دنیا، و ـ در بعضی ـ بدنی مثل بدن دنیا می‌باشد.»[۲]

و هم‌چنین در روایات است که: «روح که از بدن خود بیرون آمد، همراه جنازه‌اش با مشیعین راه می‌رود. و چون بدنش داخل قبر شد دوباره وارد بدن می‌شود.»[۳]

و در روایات است که: «ارواح در هوا رفت و آمد می‌کنند و یکدیگر را ملاقات می‌کنند و یکدیگر را می‌شناسند.»[۴]

و روایاتی که بیان کرده که: «خدا ارواح را خلق کرده و در هوا جای داد.»[۵]

و روایاتی که دلالت دارند بر آن‌که: «ارواح مؤمنان را پس از خروج از بدن به وادی‌السّلام نجف می‌برند[۶] و ارواح کفّار را به وادی برهوت که در یمن است برای عذاب می‌برند.»[۷]

و روایاتی که دلالت دارند که: «در حال خواب بعضی از ارواح از بدن بیرون می‌روند و گردش می‌کنند ولکن شعاع آن به بدن متصل است که نمرده و اگر به کلی قطع علاقه کند بدن مرده است.»[۸]

و در روایات است که: «ارواح به دیدن بدن‌های خود به سوی قبرها می‌آیند.»[۹]

---

۱. کافی ۳/ ۲۴۵، بحار الانوار ۶۱/ ۵۰، حق الیقین: ۶۰۵ انتشارات سرور.

۲. حق الیقین: ۶۰۵ انتشارات سرور، کافی ۳/ ۲۴۵.

۳. بحار الانوار ۶/ ۱۹۶، کتاب العدل والمعاد، باب ما یعاین المؤمن.

۴. کافی ۳/ ۲۴۷، باب جنّة الدنیا، کتاب الجنائز.

۵. بحار الانوار ۶۱/ ۱۳۱ ـ ۱۳۲ باب آخر في خلق الارواح قبل الأجسد.

۶. کافی ۳/ ۲۴۳، حق الیقین: ۶۴۷ انتشارات سرور.

۷. کافی ۳/ ۲۴۶، بصائر الدرجات ۴۰۳، حق الیقین: ۶۴۹ انتشارات سرور.

۸. به بحار الانوار: ۵۸/ ۲۷، و... مراجعه شود.

۹. رجوع شود به حقّ الیقین: ۶۲۲ ـ ۶۲۳ انتشارات سرور.

همه این کلمات و تشبیهات می‌فهماند که روح از جنس مادیات است،[1] نه مجرّدات که طول و عرض و عمق ندارند و زمانی و مکانی نمی‌باشند چنان که فلاسفه می‌گویند.

فائدهٔ سوّم: در نفی مجرّدات و انحصار موجود به مقداری و متعالی از مقدار

موجود بر دو قسم است:

۱ـ حقیقت مقداری و عددی و قابل زیاده و نقصان و دارای جزء.

۲ـ حقیقت بر خلاف آن یعنی: جزء و کل و تعدد و تکثر ذاتاً در آن راه ندارد.

و این دو قسم به تمام ذات خود، مباین و مخالف هم می‌باشند به گونه‌ای که قسم دوّم ذاتاً در قسم مقداری و عددی داخل نمی‌شود، و قسم اوّل نیز ذاتاً محال است که از مقدار و عدد خارج شود.

قسم اوّل را مخلوق و قسم دوّم را خالق می‌گویند.

خالق متعال ذاتی است بر خلاف همهٔ اشیاء و فراتر از داشتن مقدار و اجزاء و عدد است و چون جزء و کل و مقدار ندارد، پس فرض دوّم و سوّم و شریک برای آن ذاتاً محال است و فرض تعدّد و تکثّر دربارهٔ او خود به خود امکان ندارد. و بین ذات مقداری و عددی و متجزّی، و ذاتی که بر خلاف مقدار و عدد و تجزیه است، چیز سوّمی وجود ندارد.

دلیل بر انحصار موجود به ذات مقداری و ذات متعالی از مقدار:

دلیل اول: در اخبار و احادیث ائمّه علیهم السلام در مقام وصف خداوند متعال و بیان انحصار عنوان خالق و معبود به او، به نفی جسمیّت و صورت و شبح و سایر صفات مقدار از او اکتفا کرده‌اند. و اگر عالم مجرّدات امکان وجود می‌داشت و وجود واسطه‌ای بین وجود مقداری و موجود بر خلاف مقدار، قابل تصوّر می‌بود، هرگز این تعریف

---

۱) هکذا ما عن الباقر علیه السلام: إنّ روح آدم علیه السلام لمّا اُمرت أن تدخل فیه کرهته، فأمرها أن تدخل کرهاً و تخرج کرهاً. (بحار الانوار ۶۱/ ۳۰ حدیث ۲).

و عن الصادق علیه السلام: إذا خرج من البدن نتن البدن و تغیّر. (بحار الانوار ۶۱/۳۵ حدیث ۷)

و استدلال درست نبود و مجرّدات داخل در تعریف خداوند می‌شدند و تعدّد خدایان اثبات می‌شد نه وحدت خداوند.[۱]

مرحوم علامه مجلسی نیز می‌فرماید:[۲] اخبار بسیار که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده، ظاهراً دلالت می‌کند بر آن‌که: تجرّد از صفات مختصّهٔ حق تعالی است.[۳]

۱ـ زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

«انّ الله تعالی ما هو؟ فقال علیه السلام: هو شیء بخلاف الاشیاء، إرجع بقولی «شیء» إلی أنّه شیء بحقیقة الشیئیّة، غیر أنّه لا جسم، و لا صورة، و لا یحسّ، و لا یجسّ، و لا یدرك بالحواس الخمس، لا تدرکه الأوهام، و لا تنقصه الدهور، و لا تغیّره الازمان»؛[۴]

«خدای تعالی چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: او چیزی است بر خلاف همه چیز، این‌که می‌گوئیم: او چیزی است، مقصود این است که او حقیقتاً و واقعاً چیزی است جز این‌که نه جسم است و نه صورت و نه محسوس است و نه به حواس پنج‌گانه ادراک می‌گردد، اوهام او را نیابند، و زمان‌ها از او نکاهند و در او تغییری ایجاد نکنند.»

۲ـ امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«الحمد لله الذی لا یحسّ و لا یمسّ و لا یدرك بالحواس الخمس، و لا یقع علیه الوهم، و لا تصفه الألسن»؛

---

۱. به «فراتر از عرفان» مراجعه شود: ۱۸۵، و کتاب «تنزیه المعبود»: ۲۴۴ و ۳۸۷، و «وجود العالم بعد العدم»: ۱۸۱.

۲. حق الیقین: ۶۰۱ انتشارات سُرور، و صفحهٔ ۳۷۸ انتشارات علمیّه اسلامیه.

۳. در مرآة العقول آمده است: انّه لا یظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله تعالی ...

(مرآة العقول ۱ / ۲۷)

مرحوم آیة الله خوئی می‌فرماید: فانّه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجرّدات ما سوی الله کما حقّق في محلّه...

(مصباح الفقاهة ۱ / ۲۲۹)

یعنی: زیرا علاوه بر این‌که دلایل قول به عالم مجرّدات (و تجرّد ما سوی الله) مورد اشکال و مناقشه است ... .

۴. اصول کافی ۱ / ۸۳ـ۸۴، بحارالانوار ۳ / ۲۵۸.

«حمد خداوندی را که نه حس می‌شود و نه پیدا گردد، به حواس پنجگانه یافت نگردد، و وهم بر او واقع نشود، و زبان‌ها از وصف او عاجزند.»

و از طرف دیگر هم می‌فرمایند:

«فکلّ شیء حسّته الحواس أو جسّته الجواس أو لمسته الأیدی فهو مخلوق»؛[۱]

«آنچه محسوس یا قابل وصول باشد یا با دست‌ها لمس شود مخلوق است.»

این تقابل در تقسیم و انحصار موجود به دو نوع که یکی مخلوق مقداری و دیگری خالق بر خلاف مقدار و اجزاء به طور واضح دلالت بر بطلان اعتقاد به وجود عالم مجرّدات می‌کند.

اگر بنا باشد ذات خداوند دارای مقدار باشد و یا این‌که اشیایی خارج از مقدار و اجزاء و زمان و مکان وجود داشته باشد، بین خالق و مخلوق فرقی نخواهد ماند.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«ویله أما علم أنّ الجسم محدود متناه، و الصورة محدودة متناهیة، فاذا احتمل الحدّ احتمل الزیادة و النقصان، و اذا احتمل الزیادة و النقصان کان مخلوقاً، قلت: فما أقول؟ قال ابو عبدالله: لا جسم و لا صورة و هو مجسّم الاجسام و مصوّر الصور، لم یتجزّأ و لم یتناه و لم یتزاید و لم یتناقص، لو کان کما یقول لم یکن بین الخالق و المخلوق فرق و لا بین المنشیء و المنشأ، لکن هو المنشیء، فرق بین من جسّمه و صوره و أنشاه اذ کان لا یشبهه شیء و لا یشبه هو شیئاً»؛[۲]

وای بر او، آیا نمی‌داند که جسم محدود و متناهی است، و صورت نیز متناهی و محدود می‌باشد، پس چون قابل زیاده و نقصان شد، مخلوق خواهد بود.

---

۱. التوحید: ۵۹ـ ۶۰، بحارالانوار ۳ / ۲۹۸.

۲. التوحید: ۹۹، بحارالانوار ۳ / ۳۰۲.

گفتم: پس چه بگویم؟ فرمودند: نه جسم است و نه صورت، او آفریننده اجسام و صورت دهنده صور است، متجزّی و متناهی نباشد، و تزاید و تناقص نپذیرد. اگر چنان بود که او می‌گوید، فرقی بین خالق و مخلوق و ایجاد کننده و ایجاد شده نمی‌ماند، او آفریدگار و ایجاد کننده است، با آنچه آن را جسم و صورت نموده و وجودش داده است فرق دارد، چراکه هیچ چیز شبیه او نیست و او نیز به هیچ چیز همانند نباشد.»

و احادیث زیادی به همین مضامین وارد شده است. حتی ملائکه و روح هم جسم‌اند چنان‌که در محلش مذکور است.

و بینونت بین خداوند و مخلوقات از مسلّمات وحی است و دلایل عقلی و نقلی از آیات و روایات بر این امر دلالت دارند.[1]

دلیل دوم: غیر از ذات خداوند متعال، همه چیز در معرض تغییر و تغیّر و زوال است، و این مطلب با اعتقاد به وجود مخلوقاتی مجرّد از زمان و مکان و قوّه و استعداد و مقدار، منافات دارد.

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«إنّه لیس شیء إلاّ یبید أو یتغیّر، أو یدخله التغیّر و الزوال، أو ینتقل من لون إلی لون، و من هیئة إلی هیئة، و من صفة إلی صفة، و من زیادة إلی نقصان و من نقصان إلی زیادة إلاّ ربّ العالمین، فانّه لم یزل و لا یزال و احداً... لا تختلف علیه الصفات و الاسماء کما تختلف علی غیره مثل الانسان الذی ... یتبدّل علیه الاسماء و الصفات، و الله بخلاف ذلك»؛[2]

«هیچ چیزی نیست مگر اینکه از میان می‌رود یا دگرگون می‌شود، یا تغییر و زوال را در آن راه است یا از رنگی به رنگی دیگر، و از شکلی به شکل دیگر و از صفتی به صفتی دیگر، و از زیاده به نقصان، یا از نقصان رو به زیاده می‌رود

---

۱. به تنزیه المعبود: ۱۴۸ ـ ۱۷۳، از نویسنده رجوع شود.

۲. التوحید: ۳۱۴، بحارالانوار ۴ / ۱۸۲.

مگر پروردگار عالمیان، او پیوسته و همیشه و احد است ... صفات و اسمای پی در پی بر او واقع نشوند آن سان که بر غیر او در می‌آیند، مانند انسانی که ... اسما و صفات بر او متبدّل می‌شوند، و خداوند بر خلاف آن است.»

احادیث دیگر به این مضمون بسیار است.

دلیل سوّم: غیر از ذات خداوند متعال همه چیز دارای اجزا و قابل زیاده و نقصان و ... است.

۱ـاز امام جواد علیه السلام روایت شده که فرمودند:

«إنّ ما سوی الواحد متجزّیء والله واحد لا متجزّیء و لا متوهّم بالقلة والكثرة و كلّ متجزّی او متوهّم بالقلة و الكثرة فهو مخلوق دال علی خالق له»؛[1]

«غیر از خدای واحد همه چیز دارای اجزا است، و خداوند واحد احد است نه جزء دارد و نه قابل تصوّر و توهّم به کمی و زیادی می‌باشد. هر چیز متجزّی و قابل تصوّر به کمی و زیادی، مخلوق است و دلیل بر وجود خالق خود می‌باشد.»

۲ـاز امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«فهو الواحد الذي لا واحد غيره، لانّه لا اختلاف فيه»؛[2]

«او واحدی است که هیچ واحدی جز او نباشد چرا که در ذات او اجزای مختلف وجود ندارد.»

۳ـاز امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

«... انّ ما سواه من الواحد متجزّیء و هو تبارك و تعالی واحد لا متجزّیء و لا يقع عليه العدّ...»[3]

---

۱. کافی ۱ / ۱۱۶، التوحید: ۱۹۳، بحارالانوار ۴ / ۱۵۳.

۲. بحارالانوار ۳ / ۱۹۶.

۳. بحارالانوار ۴ / ۶۷ حدیث ۸.

۴ـ از امام رضا علیه‌السلام وارد شده که فرمودند:

«... والله جلّ جلاله واحد لا واحد غیره، لا اختلاف فیه و لا تفاوت و لا زیادة و لا نقصان...»[۱]

دلیل چهارم: جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی.

از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

«لانّ کل شیء جری فیه أثر ترکیب لجسم»؛[۲]

«هر چیز که در آن اثر ترکیب جاری باشد جسم می‌باشد.»

لذا در مقام تنزیه خداوند متعال از داشتن اشباه و امثال و برای جدا کردن خالق تعالی از خلقش کافی است تنها جسمیّت و صورت از او سلب شود، چنان‌که از امام هادی علیه‌السلام روایت شده که فرمودند:

«سبحان من لیس کمثله شیء، لا جسم و لا صورة»؛[۳]

«منزّه است خداوندی که هیچ چیزی مثل و مانند و شبیه او نیست، نه جسمی و نه صورتی.»

و روایات دیگر به این مضمون بسیار است.

با آنچه ذکر شد روشن می‌شود بطلان و نادرستی عقاید فلاسفه در آن‌جا که معتقدند: «برای ربط ذاتی بین وجود خداوند ـ که بسیط و واحد از همهٔ جهات است ـ با اشیای مادی ـ که موجوداتی مرکّب و دارای اجزاء هستند ـ باید موجودات بسیط و مجرّد دیگری (که هم سنخ و شبیه با ذات خداوند می‌باشند) در این میان واسطه صدور و تولّد موجودات از ذات خداوند گردند. و آن واسطه‌ها همان مجرّداتی هستند

---

۱. کافی ۱ / ۱۱۹، التوحید: ۶۲، بحارالانوار ۴ / ۱۷۳، ۲۹۱.

۲. بحارالانوار ۳ / ۱۵۴.

۳. التوحید: ۹۷، بحارالانوار ۳ / ۳۰۱.

که در نظر آن‌ها خارج از زمان و مکان و مقدار و اجزا و قوّه و استعداد می‌باشند. فلاسفه عالم مجرّدات را عالم عقول نیز می‌گویند و عقول مجرّده در نظر آنان همان واسطه‌های صدور و تولّد اشیاء از ذات خالق متعال شمرده می‌شوند.[۱]

مقصودشان از عقول، همان ملائکه به اصطلاح شرع است. و وجه فساد ـ علاوه بر موهوم بودن وجود مجرّدات ـ این است که هیچ چیزی از ذات خداوند صادر نمی‌شود.[۲] و این نظر مستلزم توالی فاسد زیادی در عقیده و دین است که ما در جای دیگر آن را به تفصیل بیان کردیم و مقصود در این فایده فقط این جهت است که مجرّدی جز خداوند وجود ندارد.

و هم‌چنین با آن چه ذکر کردیم، باطل می‌شود اعتقاد فلاسفه در آن‌جا که می‌گویند: «ذات و جوهرهٔ اشیای مادّی در حرکت به سوی کمال است. و این حرکت پیوسته ادامه دارد تا آن جاکه موجود مادّی از زمان و مکان و مقدار و اجزا خارج شده و کاملاً مجرّد شود (حرکت جوهری)»؛ زیرا هرگز امکان ندارد چیزی که دارای اجزا است در ذات و جوهرش حرکت و رشد کند تا این که از زمان و مکان و قوه و مقدار ـ که لوازم غیر قابل انفکاک وجود آن هستند ـ خارج شود و از مقدار و اجزا که مقوّم ذات آنند، فارغ گردد.

بدیهی است که هر حقیقت عددی و مقداری، مخلوق است و وجود هر مخلوقی

---

۱. در پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است، بر طبق نظامی معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتماً پای معلول اول و بلا واسطه، در کار است و سپس پای معلولِ معلول اوّل، و همین طور....»
(مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ـ۳/ ۵۱۰)

۲. فلاسفه خلق به معنای ایجاد اشیا و ابداع آن‌ها بعد از عدم و نیستی آن‌ها را قبول ندارند، بلکه آن‌ها خلق را به معنای: «صدور و تولّد اشیاء از ذات خداوند» و یا «تطوّر او به صورت‌های مختلف» می‌دانند. مراجعه شود به کتاب «وجود العالم بعد العدم»: ۱۶۵ ـ ۱۷۸، نشر مولود کعبه، تاریخ ۱۳۸۸ طبع دوّم. و «تنزیه المعبود»: ۱۰۸ ـ ۱۱۳ و صفحه ۱۴۸ ـ ۱۶۴ که مفصّل بطلان صدور از ذات و سنخیّت بین خداوند و مخلوقات را بیان کرده است.

قائم به اجزا و ابعاض خود بوده، و خروجش از آن مستلزم خروج شیء از ذات خویش و مساوی با انعدام آن می‌باشد، پس آنچه دارای زمان و مکان است و حقیقتی عددی است و قابل زیاد و نقصان می‌باشد، هرگز قابل خروج از آن نیست و برای همیشه چنان خواهد بود و خروجش از مقدار و اجزا مساوی با خروج آن از ذات خویش و عین نیستی و عدم آن است.

با آنچه ذکر شد روشن می‌شود فساد و بطلان کلام ملاصدرا در جسمانی الحدوث بودن نفس.

ملاصدرا گوید: نفس در ابتدا جسمانی است، بعد تکامل پیدا می‌کند به تجرّد برزخی و بعد تجرّد عقلانی دارد. و همه این‌ها را مراتب وجود واحد حساب می‌کنند به این صورت که: وحدت شخصی این موجود را حفظ می‌کنند. خلاصه، مبنای این نظریه، جسمانی الحدوث بودن نفس است و جسم تبدیل به موجود مجرّد می‌شود.

ما هم معتقدیم که نفس (= روح) جسم لطیف است، اما گوئیم: هرگز چیزی که جسم و مقداری و متجزّی است، از حقیقت خود خارج نمی‌شود و غیر جسم نمی‌شود.

اشکال دیگر که ـ بر طبق مبنای فلاسفه ـ بر ملاصدرا وارد است این است که: بر فرض این‌که چنین تبدیلی امکان داشته باشد، حفظ وحدت شخصی بین این موجود در این مراحل، محل اشکال است. اگر مثلاً خاک تبدیل به نبات شد، و نبات به حیوان، و حیوان به انسان و انسان مجرّد شد، و شد عقل فعّال، و اتّحاد با عقل فعّال (به مبنای فلاسفه)[1] پیدا کرد، آیا می‌شود گفت که این خاک با عقل فعّال اتّحاد دارد؟ آیا می‌شود گفت که هر دو یک شخص هستند؟ بلی به این معنا که همه عوالم وجود یک نحو وحدتی با هم دارند، از این جهت که مراتب نازله وجود، شعاعی از مرتبهٔ عالی‌تر است (یعنی بنا بر وحدت وجود که مبنایی فاسد و مردود است و ملاصدرا از مدافعان سر سخت آن است) این کلام توجیهی دارد، ولی باز هم محل اشکال است؛

---

۱. عالم مجرّدات و عقول و .... امری بی‌اساس و از خرافات فلاسفه یونان است.

زیرا این نحو وحدت را میان همه چیز معتقدند. تمام عالم طبیعت را که شعاعی از عالم بالاتر می‌دانند، این نحو وحدت وجود دارد.

اما این شیء جسمانی تبدیل به مجرّد (و روح)[1] بشود (البته به فرض این که چنین تبدیلی امکان‌پذیر باشد) ـ و بعد بگوئیم این اوست، و به عنوان یک واحد شخصی، یک موجود است ـ درست نیست. ایشان بر این اساس می‌گوید: از آن وقتی که از ماده شروع می‌شود تا می رسد به عالم مثال و سپس به عالم عقلی، همه این‌ها یک حرکت است. پس وجود واحد شخصی است.

اما اشکال این است که: وحدت حرکت در جایی است که مقطع شخصی نداشته باشیم. و ما بین این سه عالم (که آنها معتقدند) سه مقطع می‌بینیم، پس یک حرکت نمی‌تواند باشد.

و چون بین عالم ماده، عالم برزخ و عالم عقلی، چنین مرز مشخصی وجود دارد و هر کدام برای خود آثار و لوازم خاصّی دارند، در عالم تجرّد، ادراک و اراده هست، در عالم مادّه اصلاً چنین نیست، (نه اینکه مرتبه ضعیف‌اش هست.)

به هر حال، بین عالم مادّه و عالم برزخ هر چند یک نوع ارتباط و اتصالی هست ولی مرز مشخصی دارد. تا یک‌جا طبیعت است. و از آن‌جا که ادراک پیدا می‌شود عالم خیال و برزخ است. و از آن جایی که ـ طبق نظر ایشان ـ ادراک عقلی خالص ادراک کلیّات پیدا می‌شود، که آن هم یک نقطه مشخصی است که ادراک خیالی از ادراک عقلی جدا می‌شود. تا این‌جا ادراک خیالی است و عقلی نیست. از این به بعد ادراک عقلی است و دیگر خیالی نیست. و چون مرز مشخصی دارد، نمی‌توان گفت که حرکت واهی است و وقتی حرکت واهی نبود، موجود واحد نخواهد بود. این هم اشکال دیگر است که از کلمات بعضی از بزرگان فلاسفه متأخرین استفاده شد.

خلاصه این‌که با آنچه که ذکر شد روشن شده که قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»

---

۱. که آنها روح را مجرّد می‌دانند.

و عقول عشره (ده گانه) و... باطل است علاوه بر اشکالات بسیاری که بر قاعدهٔ الواحد و عقول عشره و... وارد است.[۱]

ملائکه اجسام لطیف‌اند؛ نه مجرّدات

و إيّاك إيّاك أن تؤوّل هذين الملكَين و سؤالهما! فإنّه من ضروريّات الدّين. و إيّاك أن تصغي إلى تأويلات الملاحدة في جميع الملائكة بالعقول و النفوس الفلكيّة؛ فإنّه قد تظافرت الآيات و تواترت الأخبار بكونهم أجساماً لطيفةً يقدرون على التشكّل بأشكال مختلفة، و يراهم رسول الله و الأئمّة عليهم السلام و أنّهم أولو أجنحة مثنى و ثلاث و رباع، و أنّهم أكثر خلق الله و أعظمها.

و قد وردت الأخبار الكثيرة عن كلّ واحد من الأئمّة عليهم السلام في كيفيّاتهم و عظمتهم و غرائب خلقهم و شؤونهم و أشغالهم و أطوارهم.

حذر کن و بپرهیز از این که این دو فرشته و سؤال کردن آن‌ها را (به مانند فلاسفه) تأویل بری؛ زیرا آمدن این دو ملک و پرسش آن‌ها جزو ضروریات دین است.

مبادا به تأویل بردن ملحدان ـ تمام فرشتگان را به عقل‌ها و نفس‌های فلکی ـ گوش فرا دهی؛ زیرا آیات بسیار و روایات متواتر[۲] وارد شده که ملائکه جسم‌های لطیفی هستند که می‌توانند به شکل‌های مختلف و گوناگونی در آیند، و حضرت رسول خدا ﷺ و ائمّه معصوم علیهم‌السلام آن‌ها را می‌بینند، و آن‌ها دارای بال‌های دوگانه و سه گانه و چهارگانه‌اند[۳]، و آن‌ها بیش‌ترین و بزرگ‌ترین مخلوقات الهی‌اند. روایات فراوانی هم از هر یک از ائمّة

---

۱. ما در شرح‌مان بر تجرید الاعتقاد، آن اشکالات را ذکر کردیم.

. از جمله آیات: ﴿ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾. (فاطر: ۱) و ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً ﴾. (مریم: ۱۷)

۲. بحار الانوار ۵۹/ ۱۴۴ ـ ۲۴۵ باب حقيقة الملائكة وصفاتهم وشؤونهم وأطوارهم.

۳. این کلام از آیهٔ یک سورهٔ فاطر اقتباس شده است.

اطهار علیهم السلام در باره چگونگی ملائکه و بزرگی آن‌ها و عجیب و غریب بودن خلقت‌شان و شؤونات و کارها و حالاتشان وارد شده است (که همهٔ این‌ها بر جسم بودن آن‌ها دلالت دارند.)

فائده: ملائکه مجرّد نیستند

علامهٔ مجلسی رحمه الله می‌فرماید: تجسّم اکثر ملائکه بلکه جمیع ایشان ضروری دین اسلام است و آیات متکاثره و احادیث متواتره دلالت بر تجسّم ایشان می‌کند.[1]

در عین‌الحیات هم می‌فرماید: باید دانست که ملائکه، اجسام لطیفه‌اند و مکان دارند و نزول و عروج می‌نمایند، و احادیث در این باب، متواتر است، و نص قرآن بر آن دلالت دارد، و تأویل ملائکه به عقول مجرّده و نفوس فلکی و طبایع و قُویٰ ـ چنانچه بعضی از حکما کرده‌اند ـ انکار ضرروت دین است و کفر است، و هیچ خلق زیاده از ملائکه نمی‌باشد و هیچ مخلوقی به حسب جسم از ایشان عظیم‌تر نیست، مگر روح.[2]

فلاسفه ملائکه را مجرّدات و عقول می‌دانند، و اعتقادشان درباره مجرّدات این است که آن‌ها ازلی و قدیم و خارج از مقدار و اجزاء و صورت و شکل و زمان و مکان می‌باشند.

و قرآن و اخبار و احادیث این اوصاف را برای هیچ مخلوقی چه ملائکه و چه غیر آنها نمی‌پذیرد.

لذا هر کس به آیات و اخبار مراجعه کند می‌بیند که تصریح به جسمانیّت ملائکه و روح و جنّ و... کرده است و برای آنها صعود و نزول و رفتن و برگشتن و مکان و زمان و شکل و صورت و شبح ثابت کرده و برای ملائکه پر و بال و بزرگی و کوچکی ذکر شده است، و همه این اوصاف با مجرّد بودن منافات دارد.

---

۱. حق الیقین فصل دوم: ۶۰۳ انتشارات سُرور، و صفحهٔ ۳۷۹ انتشارات علمیهٔ اسلامیه.

۲. عین الحیات ۱ / ۱۱۵ به تحقیق رجایی.

علامه مجلسی ﷺ در بحار الانوار بابی با عنوان: حقیقة الملائکة و صفاتهم و شؤونهم و أطوارهم[1] گشوده و در آن، آیات و روایات بسیاری آورده است. هر کس به آن‌جا رجوع کند، به آن‌چه گفتیم یقین می‌کند، مگر این‌که پیشاپیش ذهن و فکرش به موهومات و خیالات بی‌اساس فلاسفه و عرفای صو فیّه آلوده شده و به بافته‌های «اوهن من بیت العنکبوت» آن‌ها دل خوش داشته باشد، و توفیق استفاده و تعلّم از عرشیان را نداشته و در خذلان از رحمت حق واقع گشته، که چنین شخصی محل سخن ما نمی‌باشد.

هم‌چنین به باب دیگری از بحار الانوار با عنوان «انّ الملائکة تأتیهم و تطأ فرشهم و أنّهم یرونهم صلوات الله علیهم أجمعین» مراجعه شود.

امّا آیات پس از جملهٔ آن‌ها:

خداوند متعال می‌فرماید:

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[2]

«حمد خداوندی را که خالق آسمان و زمین است و ملائکه را پیام آورانی دارای دو، سه و چهار بال قرار داده است. هر چه بخواهد در خلق بیفزاید، همانا خداوند بر هر چیزی تواناست»

و می‌فرماید:

﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنزِيلاً ﴾[3]

«روزی که آسمان با ابرها شکافته می‌شود و فرشتگان پی در پی نازل می‌گردند»

---

۱. بحارالانوار ۵۹/ ۱۴۴ـ۲۴۵.

مراجعه شود به صفحهٔ ۱۷۱ حدیث ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۰...

۲. فاطر: ۲ـ۱.

۳. فرقان: ۲۴.

و فرمود:

﴿ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾[۱]

«فرشتگان را می‌بینی که بر گرد عرش حلقه زده، پروردگارشان را تسبیح می‌کنند»

و فرمود:

﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفّاً ﴾[۲]

«روزی که ملائکه و روح صف می‌بندند»

و فرمود:

﴿ وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَاماً قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ﴾[۳]

«(درباره فرشتگانی که به مهمانی حضرت ابراهیم علیه السلام آمدند فرمود:) ایشان را از داستان مهمانان ابراهیم آگاه کن، آنگاه که بر او وارد شدند و گفتند: سلام، پس ایشان گفتند که ما از شما ترسانیم. گفتند: مترس، ما تو را به مولود بردباری مژده می‌دهیم.»

و فرمود:

﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ﴾[۴]

«(درباره فرشتگانی که برای عذاب قوم لوط فرود آمدند می‌فرماید:) گفت: شما را چه کاری است ای فرستادگان (مأموریت شما چیست؟) گفتند: ما به سوی گروهی مجرم و گناهکار فرستاده شده‌ایم (تا آنها را هلاک کنیم)»

---

۱. زمر: ۷۴.

۲. انبیاء: ۳۸.

۳. حجر: ۵۰ـ۵۲.

۴. حجر: ۵۷ـ۵۸.

فرمود:

﴿ فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴾(۱)

«هنگامی که فرشتگان نزد خاندان لوط آمدند (لوط) گفت: شما گروهی ناشناسی هستید»

و فرمود:

﴿ وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِي وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِي قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾(۲)

«اهل شهر (از ورود مهمانان با خبر شدند و به طرف خانهٔ لوط) آمدند در حالی که شادمان بودند. لوط گفت: اینها مهمانان منند، آبروی مرا نریزید، و از خدا بترسید و مرا شرمنده نسازید. گفتند: مگر ما تو را از مردم روزگار پرهیز ندادیم (و نگفتیم کسی را به مهمانی نپذیر؟)

امّا روایات، بسیار است و از جمله آن‌ها:

۱ـ ابن بابویه به سند معتبر روایت نموده است که: از حضرت امیر المؤمنین ﷺ پرسیدند از قدرت خداوند عالمیان. بعد از حمد و ثنای الهی فرمود که: «خداوند عالمیان را مَلَکی چند هست که اگر یکی از ایشان به زمین بیاید، زمین گنجایش او نداشته باشد از عظمت جثه و بسیاری بال‌های او. و بعضی از ملائکه هستند که اگر جنّ و انس خواهند او را وصف نمایند عاجز می‌شوند به سبب دوری مفاصلش و حُسْنِ ترکیب صورتش، و چگونه وصف توان نمود ملکی را که از ما بین دوش او تا نرمهٔ گوش او هفتصد سال راه باشد؟! و بعضی از ایشان هست که افق آسمان را پر می‌نمایند، و سدّ می‌کند به یک بال از بال‌های خود و قطع نظر از بزرگی بدنش، و بعضی از ایشان آسمان ها تا کمر اوست، و بعضی هست که بر روی هوا ایستاده

---

۱. حجر: ۶۱ـ ۶۲.

۲. حجر: ۶۷ـ ۷۰.

و زمین‌ها تا زانوی اوست، و بعضی هست که اگر جمیع آب های عالم را به کف انگشت ابهامش بریزند گنجایش دارد، و بعضی دیگر هستند که کشتی‌های عالم را در آب دیده‌اش جاری کنند سال‌های بسیار خواهد گردید. فتبارک الله أحسن الخالقین!»[1]

۲ـ علی بن ابراهیم از حضرت صادق ﷺ روایت کرده است که: «خداوند عالمیان ملائکه را مختلف خلق کرده است، و حضرت رسول ﷺ جبرئیل را دید که ششصد بال داشت، و بر ساقش مروارید بسیار بود مانند قطره هایی که بر سبزه نشیند، و پُر کرده بود ما بین آسمان و زمین را، فرمود که: هر گاه خدا امر فرماید میکائیل را که به زمین آید پای راست را در آسمان هفتم گذارد و پای دیگر در زمین هفتم. و فرمود که: خداوند عالمیان را ملکی چند هست که نصف بدن ایشان از برف است و نصف دیگر از آتش و ذکر ایشان این است: ای خداوندی که الفت داده‌ای میان برف و آتش، دل های ما را بر اطاعت خود ثابت بدار. و فرمود: ملکی هست که ما بین نرمهٔ گوشش تا چشمش پانصد سال مسافت است به پرواز مرغ. و فرمود: ملائکه نمی‌خورند و نمی‌آشامند و جماع نمی‌کنند و به نسیم عرش زندگانی می‌کنند. و خدا را ملکی چند هست که تا قیامت در رکوعند، و خدا را ملکی چند هست که تا قیامت در سجودند.»[2]

۳ـ از امام عسکری ﷺ روایت شده که رسول خدا ﷺ فرمودند:

«و الملك لا تشاهده حواسّكم؛ لأنّه من جنس هذا الهواء لاعيان منه ولو شاهدتموه بأن يزداد في قوى أبصاركم لقلتم ليس هذا ملكاً بل هذا بشر»؛[3]

«حواس و چشمان شما ملائکه را مشاهده و درک نمی‌کنند؛ زیرا آن‌ها هم جنس و شبیه این هوا می‌باشند که در معرض دید قرار نمی‌گیرد.» یعنی

---

۱. توحید صدوق ؒ: ۲۷۸ ـ ۲۷۹ حدیث ۳، عین الحیات: ۱ / ۱۱۶.

۲. بحار الأنوار: ۵۹ / ۱۷۴ ـ ۱۷۵ حدیث ۴، عین الحیات ۱ / ۱۱۷.

۳. احتجاج ۱ / ۵۴، بحار الانوار ۵۹ / ۱۷۱.

مانند هوا، اجسامی لطیف می‌باشند. و اگر در قوّت چشم شما افزوده می‌شد که می‌توانستید ملک را ببینید، می‌گفتید: این ملک نیست بلکه این بشر و انسان است»[۱]

از کلام رسول خدا ﷺ معلوم می‌شود که ملائکه اجسامی لطیف مانند روح انسان می‌باشند. و این بر خلاف رأی فلاسفه است که با عقول ناقص خود و بدون مدد گرفتن از وحی، ملائکه را از مجرّدات و عقول مجرّده می‌دانند، بلکه مقصودشان از عقل همان فرشته و ملک می‌باشد.

۴ـ **عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «يا حسين ـ و ضرب بيده إلى مَساوِر في البيت ـ مَساوِر طال ما اتّكت عليها الملائكة و ربّما التقطنا من زَغَبها»؛[۲]**

حسین بن ابی العلاء گوید: امام صادق عليه السلام دستش را به متّکاهایی که در خانه بود زد و فرمود: «ای حسین، این‌ها متّکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن‌ها تکیه داده‌اند. ما گاهی پرهای کوچک آن‌ها را از زمین بر چیده‌ایم.»

علاّمه مجلسی رحمه الله می‌فرماید:

و الخبر يدلّ صريحاً على تجسّم الملائكة و أنّهم أولوا أجنحة كما عليه اجماع المسلمين ردّاً على الفلاسفة و من يتبعهم؛[۳]

این خبر به صراحت بر جسمانیت ملائکه و این‌که آن‌ها دارای بال‌هایی هستند، دلالت دارد همان طور که مسلمانان هم نسبت به این مطلب اجماع و اتفاق دارند. این حدیث، رأی فلاسفه و پیروان‌شان را ردّ می‌کند.

---

۱. شاید مقصود این باشد که: می‌دیدید که آنها هم به شکل شما بشر هستند و دارای طول و عرض و عمق که از خواصّ مادّیات است می‌باشند.

۲. اصول کافی ۱ / ۳۲۴، کتاب الحجه، باب أنّ الائمّة تدخل الملائكة بيوتهم و تطأبسطهم و تأتيهم بالأخبار عليهم السلام، حدیث ۲.

۳. مرآة العقول: ۴ / ۲۸۹، حدیث ۲.

۵ـ ابوحمزه ثمالی گوید: «برای رسیدن به حضور حضرت عليّ بن الحسين عليهما السلام وارد اتاق شدم. در آن حال، حضرت چیزی را از زمین بر می‌چید. سپس دستش را پشت پرده برد و آن چیز را به کسی که در آن اتاق بود داد. عرض کردم: قربانت گردم! چه چیزی را بر می‌چیدید؟ فرمود: باقی مانده‌ای از پر فرشتگان است که چون از نزد ما روند، آن‌ها را جمع می‌کنیم، و تسبیح (بازوبند) فرزندان خود می‌کنیم. عرض کردم: قربانت شوم! مگر فرشتگان نزد شما می‌آیند؟ فرمود: ای ابوحمزه، آن‌ها روی متکاها جا را بر ما تنگ می‌کنند.»[۱]

علامه مجلسی رحمه الله می‌نویسد:

«إعلم أنّه أجمعت الإمامية بل جميع المسلمين إلا من شذّ منهم من المتفلسفين ـ الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب أصولهم وتضييع عقائدهم ـ على وجود الملائكة وأنّهم أجسام لطيفة نورانية، أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع وأكثر، قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة، وأنّه سبحانه يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشكال والصور على حسب الحكم والمصالح، ولهم حركات صعوداً وهبوطاً، وكانوا يراهم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، والقول بتجرّدهم وتأويلهم بالعقول والنفوس الفلكية والقوى والطبائع، وتأويل الآيات المتظافرة والأخبار المتواترة ـ تعويلاً على شبهات واهية واستبعادات وهميّة ـ زيغ عن سبيل الهدى واتّباع لأهل الجهل والعمى»؛[۲]

---

۱. اصول کافی ۱ / ۳۲۴، کتاب الحجه، باب أنّ الائمّة تدخل الملائكة بيوتهم و تطأبسطهم و تأتيهم بالأخبار عليهم السلام، حدیث ۳.

۲. بحار الأنوار ۵۹ / ۲۰۲ـ۲۰۳.

قال ملاّ صدرا ـ عند البحث عن تكلّمه تعالى وعن كيفية الوحي ـ: إنّ الروح الانساني اذا تجرّد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجراً إلى ربّه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهّر عن درن المعاصي واللذات

←

«شیعه امامیه، بلکه تمامی مسلمانان ـ جز عدّه قلیلی از آن‌ها که فلسفه بافند، همان‌ها که خود را میان مسلمانان جا زدند تا بنیان‌ها و عقاید آن‌ها را از بین ببرند ـ اتّفاق دارند بر وجود ملائکه و این‌که آن‌ها اجسامی لطیف و نورانی هستند که دارای بال‌های دوگانه و سه گانه و چهارگانه و بیش‌ترند و می‌توانند به شکل‌های مختلفی در آیند، و خداوند سبحان به قدرت خود و طبق مصالح و حکمت‌ها، آن‌ها را به هر شکل و صورتی که بخواهد در می‌آورد، برای ملائکه بالا رفتن‌ها و پایین آمدن‌هایی است، و انبیا و اوصیا آن‌ها را مشاهده می‌کردند.

و اعتقاد به تجرّد ملائکه و تأویل بردن آن‌ها به عقول و نفوس فلکی و قویٰ و طبایع و تأویل بردن آیات بسیار و روایات متواتر ـ به جهت اعتماد کردن به شبهات سست و استبعادهای خیالی و وهمی ـ انحراف از راه هدایت و پیروی کردن از نادانان و کوران است.»

محقّق دوانی هم در شرح عقاید می‌نویسد:

الملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكّلات المختلفة؛[1]

ملائکه اجسامی لطیف هستند که می‌توانند به شکل‌های مختلف در آیند.

مرحوم آیة الله خویی می‌فرماید: ادعای این‌که ملائکه از عالم مجرّدات هستند و بر این اساس، مادّی نیستند ـ چنان‌که در میان فلاسفه مشهور است ـ گزافه گویی است؛ زیرا علاوه بر آن‌که دلیل‌هایی که برای وجود عالم مجرّدات ـ جز خداوند ـ آورده‌اند، خدشه دار و محلّ مناقشه است، این قول با ظاهر شریعت هم مخالف است و به همین جهت است که مرحوم مجلسی ﵀ در اعتقاداتش به کفر کسی که

← والشهوات والوساوس العادية والتعلّقات، لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الأعلى؛ وهذا النور تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمّى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي. (الأسفار ۷/ ۲۴)

وقال اللاهيجي: پس جبرئیل ـ که عبارت از عقل فعّال باشد نزد حکما ـ اوّل بر نفس ناطقه نبی ـ که حقیقت قلب است ـ نازل می‌شود. (گوهر مراد: ۲۵۸)

۱. بحار الأنوار ۵۹/ ۲۰۳.

جسمیت ملک را منکر شود، حکم کرده است.(۱)

عدم اتصال آسمان‌ها به یکدیگر

و يجب أن تعتقد أنّ السّموات غير متطابقة، بل من كلّ سماء إلى سماء خمسمائة سنة، و ما بينهما مملوّة من الملائكة. و قد ورد في الأحاديث أنّه ما من موضع قدم في السّموات إلاّ و فيها ملك يسبّح الله و يقدّسه.

و واجب است معتقد باشی به این‌که آسمان‌ها به هم نچسبیده‌اند (و روی هم به صورت متصل قرار نگرفته‌اند؛) بلکه از هر آسمانی تا آسمان دیگر (به اندازه) پانصد سال راه؛ فاصله است.

تعداد ملائکه

و فاصله میان آسمان‌ها پر از فرشته می‌باشد و در احادیث (بسیار) آمده که در آسمان‌ها جای پایی نیست جز این‌که در آن‌جا فرشته‌ای به تسبیح و تقدیس پروردگار مشغول است.(۲)

عصمت ملائکه

و يجب أن تعتقد عصمة الملائكة، و لاتصغ إلى ما اشتهر بين عوامّ الناس و في التواريخ و التفاسير المأخوذة من كتب العامة ـ و هم أخذوا من تواريخ اليهود، من قصّة هاروت و ماروت و تخطئة الأنبياء ـ فإنّه قد ورد في أخبارنا الردّ عليها و تفسير الآيات الواردة فيها على وجه لايتضمّن فسقهم و خطأهم. و لايسع هذه الرّسالة ذكر تفاصيلها.

---

۱. قال السيد الخوئي ﷺ: دعوى أنّ الملك من عالم المجرّدات فليس له مادّة كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة دعوى جزافية؛ فإنّه مع الخدشة في أدلّة القول بعالم المجرّدات ما سوى الله ـ كما حقّق في محلّه ـ أنه مخالف لظاهر الشرع، ومن هنا حكم المجلسي ﷺ في اعتقاداته بكفر من أنكر جسميّة الملك. [مصباح الفقاهة: ۲۲۹/۱]

۲. بحار الانوار ۵۹ / ۱۴۴ ـ ۲۴۵ باب حقيقة الملائكة وصفاتهم وشؤونهم واطوارهم.

(بر اساس روایات) اعتقاد به معصوم بودن همهٔ فرشتگان واجب است. (از این رو) گوش فرا مده به آن‌چه در میان مردم عوام مشهور شده و در (برخی) کتاب‌های تاریخ و تفسیر نقل شده ـ همان کتاب‌هایی که این مطالبشان از کتب عامه گرفته شده و عامه هم آن را از کتاب‌های تاریخی یهود گرفته‌اند. از همین باب است قصهٔ هاروت و ماروت[1] و نسبت دادنِ خطا و گناه به پیامبران ـ زیرا در احادیث (امامان معصومِ) ما، انکار و ردّ این مطالب موهون آمده و نیز تفسیر و تأویل درست آیات مرتبط با پیامبران (همان آیاتی که ظاهرش، نسبت دادن خطأ را به پیامبران می‌نمایاند) به گونه‌ای که خطأ و فسق ایشان را در بر نداشته باشد، آمده است که این رساله گنجایش بحث تفصیلی آن‌ها را ندارد.[2]

فائده: قصهٔ هاروت و ماروت

علامهٔ مجلسی ﷺ می‌فرماید: عامّه نیز مثل این قصّه را در احادیث خود روایت کرده‌اند. و اکثر علمای خاصّه و عامّه این قصه را انکار کرده‌اند، به سبب آن‌که آنچه در این قصّه مذکور است، منافات دارد با عصمت ملائکه که به آیات و اخبار متواتره ثابت شده است؛ بلکه ایشان دو ملک بودند که خدا ایشان را برای امتحان مردم، به زمین فرستاده بود که به مردم تعلیم سحر بکنند، برای آن‌که فرق کنند میان سحر و معجزه و برای آن‌که سحر را بشناسند که از آن احتراز نمایند. و به ایشان می‌گفتند: «این تعلیم کردن ما امتحانی است برای شما. مبادا این را وسیلهٔ دنیای خود کنید و سحر بکنید و کافر شوید!» و از ایشان گناهی صادر نشد و مدتی در زمین بودند، بعد از آن به آسمان رفتند.

---

۱. سوره بقره آیه: ۱۰۲.

۲. برای آگاهی بیش‌تر رجوع کنید به بحارالانوار ۲۶۵/۵۹ ـ ۳۲۶ باب عصمة الملائکة و قصة هاروت و ماروت، و حیاة القلوب ۱۳۶۴/۲، باب سی و هشتم، قصهٔ هاروت و ماروت.

بعضی گفته‌اند: «ایشان ملک نبودند، بلکه دو شخص بودند از اهل بابِل و به صلاح مشهور بودند؛ به این سبب، ایشان را ملک می‌گفتند.» و بعضی گفته‌اند: «این قصه منافات با عصمت ملائکه ندارد؛ زیرا که ملائکه تا به وصف ملک بودن باقی باشند معصومند، و هر گاه حق تعالی ایشان را به صورت و حالت بشر بگرداند، ملک نخواهند بود و عصمت از ایشان ممکن است که زایل شود.» و این سخن اگر چه خالی از قوّتی نیست و لیکن ـ چون بعضی از احادیث بر ردّ این حدیث وارد شده است و این‌ها موافق روایات عامّه است و تواریخ یهود ـ خلاف مذهب مشهور میان علمای شیعه است. و در این باب توقّف نمودن اولیٰ است.[1] (سپس روایاتی در این باب ذکر فرموده است.)

سؤال و فشار قبر در جسد اصلی

ثمّ اعلم أنّه یلزمك الإیمان و الإذعان بضغطة القبر في الجملة. و أمّا إنّها عامّة لجمیع النّاس، أو مخصوصة بغیر كمّل المؤمنین، یظهر من كثیر من الأخبار الثاني.

و لابدّ من الإذعان بكون الضّغطة في الجسد الأصليّ لا المثالي، و بأنّ بعد السّؤال و الضّغطة ینتقلون إلی أجسادهم المثالیة. سپس بدان که ایمان اجمالی داشتن به فشار قبر و پذیرفتن آن بر تو لازم است. امّا این که فشار قبر برای همهٔ مردم است یا به غیر مؤمنان کامل الایمان اختصاص دارد، از احادیث بسیاری ظاهر (و استفاده) می‌شود که فشار قبر مختصّ به غیر کامل‌ها است[2] (و مؤمنان کامل از فشار قبر ایمن هستند.)

هم‌چنین اعتقاد به این‌که فشار قبر در مورد جسد و بدن اصلی است ـ نه در

---

۱. حیاة القلوب ۲ / ۱۳۶۴ انتشارات سرور، باب سی و هشتم ،قصهٔ هاروت و ماروت.

۲. بحارالانوار ۶ / ۲۷۲.

مورد قالب و جسد مثالی ـ و این‌که پس از (اتمام) سؤال (دو ملک و پاسخ به پرسش‌هایشان) و فشار قبر، روح انسان‌ها به جسد و بدن‌های مثالی آن‌ها منتقل می‌شود، ضروری می‌باشد. (یعنی ارواح به بدن‌های لطیف برزخی که به شکل و صورت و مثل همین بدن‌های اصلی می‌باشند، داخل می‌گردند.)[۱]

محلّ ارواح بعد از سؤال و جواب قبر

فقد يكونون على قبورهم و يطّلعون على زوّارهم و يأنسون بهم و ينتفعون بزيارتهم إن كانوا مؤمنين.

و قد ينتقلون إلى وادي السلام، و هي النجف على مشرّفها ألف تحيّة و السلام و قد ينتقلون إلى جنّة الدنيا، فيتنعّمون بنعيمها و يأكلون من فواكهها و يشربون من أنهارها كما قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾[۲]

و إن كانوا كافرين معاندين، يذهب بهم إلى نار الدّنيا، فيعذّبون إلى يوم القيامة. و إن كانوا مستضعفين، فظاهر بعض الأخبار أنّهم يمهلون إلى يوم القيامة؛ لاينعّمون و لايعذّبون.[۳]

پس از قرار گرفتن در بدن‌های مثالی، گاهی اوقات بر فراز و نزد قبرهای خود می‌باشند و از زائرانشان آگاه می‌شوند و با آن‌ها انس می‌گیرند و از دیدارشان سود می‌برند (البته) اگر از مؤمنان باشند، و گاهی اوقات به وادی السّلام منتقل می‌شوند و آن همان نجف اشرف است ـ هزارِ درود و سلام بر شرافت دهنده آن‌جا باد! ـ و گاهی اوقات (ارواح با جسدهای مثالی مؤمنان) به

---

۱. برای واضح‌تر شدن این بحث به کتاب حق الیقین: ۳۹۲ـ۴۰۶، انتشارات اسلامیه، در احوال عالم برزخ فایده ثانیه (در بیان سؤال و ضغطه و ثواب و عقاب قبر) مراجعه کنید.

۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۶۹ـ۱۷۰.

۳. بحار الانوار ۶/ ۲۹۰ حدیث ۱۴ عن الکافي.

بهشت دنیا منتقل می‌شوند و از نعمت‌های آن متنعّم و بهره‌مند می‌شوند و از میوه‌های آن می‌خورند و از نهرهای آن می‌آشامند چنان‌که خداوند (در حقّ شهیدان) فرموده است:

«هرگز کسانی را که در راه خداوند کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه ایشان زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند و در آن حال، به آن‌چه خداوند از فضل خودش به ایشان عطا فرموده، شاد و مسرورند.»

و اگر مردگان کافر و معاند (یعنی دشمنان دین و ائمّه علیهم‌السلام) باشند، آن‌ها را به سوی جهنّم دنیا می‌برند، و تا روز قیامت عذاب می‌شوند. و اگر آن‌ها مستضعف (و معذور) باشند (یعنی فکر و عقل آن‌ها در تشخیص حق و باطل کافی نباشد یا وسایل کافی برای تشخیص حق و باطل و خوب و بد در اختیارشان نباشد و در نتیجه کفرشان از جهت استضعاف باشد، نه جحود و انکار پس از روشن شدن حق و باطل) پس ظاهر بعضی از احادیث آن است که آن‌ها تا روز قیامت، مهلت و فرصت داده می‌شوند؛ نه در نعمت به سر می‌برند و نه در عذاب (و در قیامت خداوند آنها را امتحان خواهد کرد و بر اساس آن جزا داده می‌شوند.)[1]

بهشت و جهنّم دنیا

و يجب أن تعتقد أنّ لله تعالى في الدنيا جنّةً و ناراً سوى جنّة الخلد و نار الخلد. بل ورد الخبر عن الرّضا عليه‌السلام أنّ جنّة آدم أيضاً كانت جنّة الدنيا لا جنّة الخلد.

و واجب است اعتقاد داشتن به این که خداوند را در این دنیا بهشتی و جهنّمی است غیر از بهشت و جهنّم جاویدان و همیشگی آخرت (و ارواح مؤمنان پس از مرگ در این بهشت متنعّم؛ و ارواح کافران در این جهنّم معذّب می‌باشند)

---

۱. برای واضح‌تر شدن این بحث به کتاب حق الیقین: ۴۰۶ ـ ۴۱۳، انتشارات اسلامیه، در احوال عالم برزخ فایدهٔ ثالثه (در بیان محل روح است و جسد مثالی در عالم برزخ)، مراجعه کنید.

بلکه (بالاتر از این) در خبری از حضرت امام رضا ﷺ آمده است: بهشت آدم ﷺ همین بهشت دنیا بوده است، نه بهشت جاودان آخرت.(۱)

بهشت و دوزخ آخرت

و يجب الإذعان بالجنّة و النّار على حسب ما ورد عن صاحب الشّرع معلوماً. و تأويلهما بالمعلومات الحقّة و الباطلة و الأخلاق الحسنة و الرديّة، كفر و إلحاد. بل يجب الإذعان بكونهما مخلوقتين بالفعل، لا أنّهما سيخلقان بعد ذلك، و قد ورد عن الرضا ﷺ أنّ من أنكر ذلك، فهو منكر للآيات و لمعراج النّبي ﷺ و هو كافر.(۲)

اعتقاد به بهشت و جهنّم (همیشگی آخرت) بر طبق آن‌چه از صاحب شریعت به صورت یقینی و قطعی رسیده، واجب است. (یعنی بهشت و جهنّم با خصوصیاتی که طبق آیات قرآن و فرمایش امامان معصوم ﷺ روشن و توصیف شده است).

و تأویل بردن بهشت و جهنّم به معلومات حقّ و معلومات باطل (که اوّلی را بهشت و دوّمی را جهنّم بدانیم) و به اخلاق خوب و بد، کفر و اِلحاد (در دین) است.

بلکه واجب است اعتقاد داشتن به این که بهشت و جهنم الآن و در حال حاضر، خلق شده و وجود دارند(۳)، نه این که آن دو بعد از این (دنیا، و در قیامت) آفریده خواهند شد.

و در حدیث (صحیح) از حضرت امام رضا ﷺ آمده است: هر کس خلق شدن

---

۱. در احادیث زیادی تصریح شده که بهشت حضرت آدم ﷺ از بهشت‌های دنیا بوده است، نه بهشت خُلد و آخرت. برای اطلاع بیش‌تر به بحارالانوار ۱۱ / ۱۳۰ ـ ۱۴۴ و ۶ / ۲۸۲ ـ ۲۸۵ رجوع کنید.

۲. بحار الانوار ۸ / ۱۱۹ عن التوحید والأمالی، و لاحظ ایضاً: ۸ / ۱۷۶ ـ ۲۰۷.

۳. ملاصدرا، وجودِ واقعی خارجی بهشت و جهنّم را انکار می‌کند و هر دو را از احوال و مراتب نفس می‌شمارد. به عبارت دیگر، می‌گوید: آن دو قائم به نفس و از مُنشأت نفس می‌باشند و برای آن دو واقعیت خارجی نیست. ما در خاتمهٔ این کتاب، در فائدهٔ دهم به تفصیل آن را ردّ نموده و پاسخ داده‌ایم.

بالفعلِ بهشت و جهنّم آخـرت را انکـار کـند، مـنکر آیـات قـرآن و مـعراج پیغمبر ﷺ شده (زیرا پـیغمبر ﷺ بـهشت و جـهنم آخـرت را در مـعراج مشاهده نموده و پس از بازگشت از آن دو خبر داده است. پس کسی که خلق شدن آن‌ها را انکار کند، پیامبر خدا را به دروغ نسبت داده) و چنین شخصی کافر است.

فائدهٔ اول: بهشت و جهنم الآن مخلوق است

آیا بهشت و جهنّم آخرت، الآن خلق شده‌اند، یا در روز قیامت خلق می‌شوند، و یا آن دو قائم به نفس و از مُنْشآت نفس می‌باشند و واقعیّت خارجی ندارند؟

شکّی نیست در این که بهشت و جهنّم الآن مخلوق‌اند. و این امر از مسـلّمات و واضحات مذهب ماست.

شیخ بزرگوار صدوق ﷺ می‌فرماید:

و اعتقادنا في الجنّة و النّار أنّهما مخلوقتان و أنّ النبيّ ﷺ قد دخـل الجنّة و رأى النّار حين عرج به.[۱]

یعنی: اعتقاد ما امامیّه این است که بهشت و جهنّم خلق شده‌انـد و پـیغمبر ۶ وقتی به معراج برده شد، به بهشت داخل شد و جهنّم را دید.

علامهٔ مجلسی ﷺ فرمود:

أمّا كونهما مخلوقتان الآن فقد ذهب إليه جمهور المسلمين إلا شرذمة من المعتزلة، فإنّهم يقولون: سيخلقان فـي القـيامة، و الآيـات و الأخـبار المتواترة دافعة لقولهم، مزيّفة لمذهبهم، و الظاهر أنّه لم يذهب الى هذا القول السخيف أحد من الإماميّة إلا ما ينسب إلى السيد المرتضى ﷺ.[۲]

---

۱. بحارالانوار ۸ / ۲۰۰ حدیث ۲۰۴، از شیخ صدوق ﷺ، الاعتقادات: ۷۹.

۲. بحار الأنوار ۸/ ۲۰۵.

امّا مخلوق بودن بهشت و جهنّم الآن و در حال حاضر، پس عموم مسلمانان ـ جز عده کمی از معتزله ـ بدان اعتقاد دارند. آن گروه اندک معتزلی می‌گویند: بهشت و جهنّم در قیامت خلق می‌شوند. آیات و اخبار متواتر قول آن‌ها را ردّ می‌کند و اعتقاد آن‌ها را دروغ می‌شمارد. ظاهراً کسی از امامیه به این قول سست، قائل نشده مگر آنچه به سید مرتضی رحمه الله نسبت داده شده است.

از کلام مرحوم شیخ صدوق و علامه مجلسی استفاده می‌شود که امامیّه بر این مطلب، اجماع و اتّفاق دارند. البته اکثر متکلّمان عامّه هم به این مطلب معتقدند.[1]

به هر حال، ظاهر آیات بسیار و اخبار فراوانی دلالت دارند که بهشت و جهنم خلق و مهیّا شده‌اند.

از باب نمونه، چند آیه شریف را ذکر می‌کنیم:

آیاتی در مورد بهشت به این صورت آمده است:

﴿ وَجَنَّةٍ ... أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[2]...

بهشتی که ... و برای پرهیزگاران آماده شده است.

﴿ سَابِقُوا إِلَى ... وَجَنَّةٍ ... أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ﴾[3]

---

۱. در حق الیقین آمده است: متکلّمان عامّه خلاف کرده‌اند در آن‌که بهشت و دوزخ آیا بالفعل موجودند یا در قیامت موجود خواهند شد؟ اکثر متکلّمین را اعتقاد آن است که موجودند بالفعل و در ابتدای خلق عالم آن‌ها را خلق کرده‌اند، و قلیلی از معتزله قائل شده‌اند که بعد از این مخلوق خواهند شد در قیامت، و معلوم نیست که احدی از امامیّه به این مذهب سخیف قائل شده باشند و این قول را نسبت به سیّد رضی داده‌اند و از او بسیار بعید است. و آیات بسیار دلالت بر وجود آن‌ها در حال نزول قرآن مجید می‌کند، مثل: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾، ﴿ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾، ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾، ﴿ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴾ و اکثر احادیث معراج مشتمل است بر این که حضرت رسول صلی الله علیه و آله داخل بهشت شد و جهنّم را به آن حضرت نمودند. و اکثر مفسّرین و متکلّمین بهشت حضرت آدم علیه السلام را بهشت خلد می‌دانند. سپس علامهٔ مجلسی رحمه الله چند حدیث در این باره نقل کردند، مراجعه نمایید. (حق الیقین: ۴۶۸، انتشارات علمیّه اسلامیه)

۲. آل عمران آیهٔ ۱۳۳.

۳. سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۱.

به پیش تازید برای رسیدن به ... و بهشتی که ... و برای کسانی آماده شده است
که به خدا و رسولانش ایمان آورده‌اند.

آیاتی هم در مورد جهنّم به این صورت آمده است:

﴿ فَاتَّقُوا النَّارَ ... أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[۱] ...

از آن آتشی که ... و برای کافران، آماده شده، بپرهیزید.

﴿ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[۲]

از آتشی که (اکنون) برای کافران آماده شده، بپرهیزید.

مضمون این آیات این است که: بهشت برای پرهیزکاران و مؤمنان به خدا و رسولانش و دوزخ و آتش برای کافران آماده شده است. از سوی دیگر، روشن است که چیزی که آماده شده، موجود است. پس بهشت و جهنّم الآن موجود و مخلوق است.

احادیثی هم که در این باره آمده بسیار زیاد است، مرحوم سیّد هاشم بحرانی کتابی به نام: «نزهة الأبرار و منار الأنظار فی خلق الجنّة و النّار» نوشته است، و در این کتاب دویست و پنجاه و هشت حدیث در این باره ذکر نموده است. و طالبین به آن کتاب مراجعه نماید.

ما در این جا به ذکر چند حدیث اکتفا می‌کنیم:

۱ـ از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«من أنكر خلق الجنّة و النّار فقد كذّب النبيّ صلی الله علیه و آله و كذّبنا و ليس من ولايتنا على شيء و خلّد في نار جهنّم»؛[۳]

«هر کس خلق شدن بهشت و جهنّم را انکار کند، قطعاً رسول خدا صلی الله علیه و آله و ما را تکذیب کرده است و چیزی از ولایت ما را ندارد و در آتش جاودانه خواهد ماند.»

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴.

۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۳۱.

۳. بحار الأنوار ۱۱۹/۸ حدیث ۶، از توحید و أمالی و عیون.

۲ـ از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

«لیس من شیعتنا من أنکر أربعة أشیاء: المعراج و المساءلة في القبر و خلق الجنّة و النّار و الشفاعة»؛[۱]

«جزو شیعیان ما نیست کسی که چهار چیز را منکر شود: معراج، سؤال قبر، خلق شدن بهشت و جهنّم، و شفاعت.»

۳ـ از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«من أقرّ بتوحید الله... و آمن بالمعراج و المسألة في القبر و الحوض والشّفاعة و خلق الجنّة و النّار و... فهو مؤمن حقّاً و هو من شیعتنا أهل البیت»؛[۲]

هر کس به توحید خداوند اقرار کند ... و به معراج و سؤال قبر و حوض کوثر و شفاعت و خلق شدن بهشت و جهنّم و ... ایمان آورد، مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل بیت است.»

۴ـ از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«و أمّا الرّدّ علی من أنکر خلق الجنّة و النّار، فقال الله تعالی: ﴿ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴾[۳] و قال رسول الله صلی الله علیه و آله: دخلت الجنّة فرأیت فیها...»؛[۴]

«خداوند در ردّ قول کسی که خلق شدن بهشت و دوزخ را انکار کند، فرموده است: «نزد سدرة المنتهی؛ در همان جا که جنّة المأوی است.» رسول خدا صلی الله علیه و آله هم فرموده است: به بهشت داخل شدم و در آن ... دیدم ....»

---

۱. بحار الأنوار ۸/ ۱۹۶ حدیث ۱۸۶ از صفات شیعهٔ شیخ صدوق رحمه الله.

۲. بحار الأنوار ۸/ ۱۹۷ حدیث ۱۸۷.

۳. النجم: ۱۴ و ۱۵.

۴. بحار الأنوار ۸/ ۱۷۶ حدیث ۱۲۹.

۵ـ در بسیاری از اخبار معراج آمده که: «رسول خدا ﷺ بهشت و جهنّم را مشاهده نموده و داخل بهشت شده است.»

۶ـ اخباری به این مضمون آمده که: «رسول خدا ﷺ از خرمای بهشت خورده و از آن، نطفهٔ حضرت فاطمه علیها السلام منعقد شده است.»

۷ـ اخبار فراوانی دلالت دارند که: «امامان معصوم علیهم السلام ـ بلکه سایر انبیا علیهم السلام ـ از خرما و انار بهشتی تناول کرده‌اند و نطفهٔ ائمّه علیهم السلام از آن منعقد شده است.»

۸ـ اخباری بدین مضمون آمده که: «حوریان در عروسی و تولّد و عزای امامان معصوم علیهم السلام از بهشت به زمین آمده‌اند.»

۹ـ نیز روایاتی وارد شده که: «بهشت در ماه‌های رجب، شعبان و رمضان زینت داده می‌شود.»

این‌ها همه دلالت دارند که بهشت و جهنم خلق شده و واقعیت خارجی دارند؛ در غیر این صورت، دیدن بهشت و جهنم و خوردن از میوه‌های بهشتی و زینت کردن آن و وجود حوریان بهشتی، معنا ندارد.

بلی، جزئیّات بهشت و جهنم به سبب اعمال حسنه و سیّئه و حبّ و بغض در دین، خلق می‌شوند، چنان که اخبار معراج و غیر آن دلالت می‌کنند بر این که: حضرت جمعی از ملائکه را دید که برای مؤمنان قصر بنا می‌کنند، یا این‌که هر کس چنین عملی یا چنین ذکری بگوید، خداوند برای او چنین و چنان می‌کند و برای او حوری خلق می‌نماید.

خلاصه، بعضی از اعمال سبب می‌شود که خداوند نعمت‌هایی را در خارج ایجاد نماید. این نعمت‌ها در خارج ایجاد می‌شوند و قائم به نفس مؤمن نیست، یا این‌که بعضی از نعمت‌ها تبدیل عمل مؤمن به آن نعمت‌ها است.

به هر حال، این مطلب منافاتی با آنچه ذکر کردیم، ندارد.

این عقیدهٔ شیعه و بیش‌تر مسلمانان است. عدهٔ کمی از معتزله مثل ابی هاشم و قاضی عبد الجبّار و دیگران، گمان می‌کنند که بهشت و جهنم روز قیامت خلق می‌شوند.

عرفای صوفی هم می‌گویند: بهشت و جهنّم وجود خارجی ندارد، بلکه قائم به

نفس آدمی و از منشآت نفس است. و این مطلب (اعتقاد معتزله و صوفیّه) کفر و مخالف با ضرورت دین می‌باشد.[۱]

فائدهٔ دوّم: بهشت بدون لذت جسمانی نیست

آیا در بهشت کسانی هستند که مانند ملائکه باشند و مطلقا از لذّت جسمانی بهره‌مند نشوند؟ خیر.

شیخ صدوق ﷫ در رساله الاعتقادات نوشته‌اند که: اهل بهشت چند نوع اند: بعضی از ایشان تنعّم می‌کنند به تقدیس و تسبیح و تنزیه و تکبیر حق‌تعالی با ملائکه خدا، و بعضی از ایشان تنعّم می‌کنند به انواع خوردن و آشامیدن و میوه‌ها و تحفه‌ها و حوریان و خدمت فرمودن پسران و نشستن بر مسندها و پوشیدن سندس و حریر و استبرق بهشت، و هر کس لذّت می‌برد به آنچه می‌خواهد و همّتش به آن متعلّق است، و به او داده می‌شود آن‌چه خدا را برای آن عبادت کرده است. و حضرت امام جعفر صادق ﷷ فرمود: «به درستی که مردم که حق تعالی را عبادت می‌کنند بر سه صنفند: صنفی از ایشان عبادت می‌کنند خدا را به امید ثواب؛ پس این عبادت خدمتکاران است. و صنفی از ایشان عبادت می‌کنند خدا را از ترس آتش؛ پس این عبادت غلامان است. و صنفی از ایشان عبادت می‌کنند خدا را از برای محبّت او، و این عبادت بزرگواران و کریمان است.»[۲]

شیخ مفید ﷺ در شرح این کلام گفته است که: ثواب اهل بهشت التذاذ به مآکل و مشارب و مناظر و مناکح است، و آنچه ادراک می‌کنند حواس ایشان از چیزهایی که مطبوعند بر میلِ به سوی آن‌ها، و ادراک می‌کنند مرادِ خود را به ظفر یافتن به آن‌ها، و نیست در بهشت از بشر کسی که بیابد به غیر از این‌ها.

---

۱. به رسالهٔ اصول دین، بحث معاد، مراجعه شود.

۲. الاعتقادات، باب الاعتقاد في الجنة و النار: ۵۳.

و قول کسی که قائل است «در بهشت، بشری هست که لذّت می‌یابد به تسبیح و تقدیس بدون آشامیدن و خوردن» قولی است که شاذ است از دین اسلام، و آن مأخوذ است از مذهب نصارا که می‌گویند: آن‌ها که در دنیا اطاعت حق تعالی کرده‌اند، در بهشت ملائکه می‌شوند؛ نمی‌خورند و نمی‌آشامند و جماع نمی‌کنند.

و حق تعالی تکذیب قول ایشان کرده است به آن‌که ترغیب نموده است عاملان را بر عمل به وعدهٔ اکل و شرب و جماع... پس چگونه تجویز این قول می‌کنند و حال آن‌که کتاب خدا شهادت به ضدّ آن می‌دهد و اجماع بر خلاف آن منعقد است؟! مگر آن‌که در این باب، تقلید کسی کرده باشد که تقلید او جایز نیست، یا عمل به حدیث موضوعی کرده باشد.[۱]

علامهٔ مجلسی رحمه الله در حقّ الیقین ـ بعد از نقل این کلام ـ می‌نویسد: کلام مفید متین است و در احادیث معتبره، این مضمون به نظر نرسیده است که جمعی از اهل بهشت باشند که مطلقاً از لذّت جسمانی ملتذذ نشوند و مانند ملائکه باشند. و حدیثی که شاهد آورده است، دلالت بر مدّعای او نمی‌کند؛ زیرا که جمعی را که در وقت عبادت، بهشت و دوزخ منظور نباشد، لازم نمی‌آید که از نعیم بهشت متلذذ نشوند، هم چنان‌که در عبادت، نعمت‌های دنیا منظور ایشان نمی‌باشد و مع هذا از نعمت های آن لذّت می‌یابند. بلی، ممکن است که لذّت جسمانی و روحانی هر دو از برای جمعی حاصل باشد چنانچه تحقیق کردیم، و یا آن که تلذّذ به لذّات جسمانیه، مراتب و درجاتی دارد به حسب اختلاف احوال اهل بهشت.[۲]

رجعت از ضروریّات مذهب است

و يجب أن تؤمن بالرجعة؛ فإنّها من خصائص الشيعة و اشتهر ثبوتها عن الأئمّة عليهم السلام بين الخاصّة و العامّة، و قد روي عنهم عليهم السلام: «ليس منّا من

---

۱. تصحيح الاعتقاد: ۹۶، منشورات الرضي.

۲. حق اليقين: ۳۷۲، باب پنجم، فصل اول، در اثبات معاد جسمانی است، انتشارات علميّه.

لم یؤمن بکرّتنا».[۱]

والّذي یظهر من الأخبار هو أنّه یحشر الله تعالی في زمن القائم علیه السلام أو قبله جماعةً من المؤمنین لتقرّ أعینهم برؤیة أئمّتهم و دولتهم، و جماعةً من الکافرین و المخالفین، للانتقام عاجلاً في الدّنیا. و أمّا المستضعفون (من الفریقَیْن)، فلایرجعون إلا یوم القیامة الکبری.

و أمّا رجوع الأئمّة[۲] علیهم السلام فقد دلّت الأخبار الکثیرة علی رجعة أمیر المؤمنین صلوات الله علیه[۳] و کثیر منها علی رجعة الحسین صلوات الله علیه[۴] و دلّ بعض الأخبار علی رجوع النبيّ صلی الله علیه و آله و سائر الأئمّة علیهم السلام.[۵] و أمّا کون رجوعهم في زمان القائم علیه السلام أو قبله أو بعده، فالأخبار فیه مختلفة.

فیجب أن تقرّ برجعة بعض الناس و الأئمّة علیهم السلام مجملاً، و تردّ علم ما ورد من تفاصیل ذلك إلیهم علیهم السلام و قد أوردت الأخبار الواردة فیها في کتاب بحارالأنوار، و کتبت رسالة مفردة أیضاً في ذلك.

ایمان و اعتقاد به رجعت و بازگشت امامان پاک علیهم السلام به این دنیا، واجب است.[۶] چرا که قطعاً رجعت از ویژگی‌ها و نشان‌های شیعهٔ دوازده امامی است (و کسی دیگر قائل به آن نیست) و ثابت بودن و مسلّم بودن آن از امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ در میان شیعیان و سنیان مشهور است.[۷] و از آن‌ها

---

۱. بحار الانوار ۵۳/ ۹۲ حدیث ۱۰۱.

۲. لاحظ: بحار الانوار ۵۳/ ۳۹ـ ۱۴۴ باب الرجعة.

۳. بحار الانوار ۵۳/ ۴۷ عن الاختصاص.

۴. بحار الانوار ۵۳/ ۴۶ عن الاختصاص.

۵. بحار الانوار ۵۳/ ۵۶ عن تفسر القمي.

۶. ترجمهٔ لفظی چنین است: و واجب است که ایمان بیاوری (و اعتقاد داشته باشی) به رجعت (و بازگشت ائمهٔ طاهرین علیهم السلام به این دنیا) پس به درستی که رجعت از خصائص ...

۷. به بیان دیگر: در میان خاصه و عامه مشهور است که رجعت جزو اعتقادات مسلّم و قطعی و ثابت امامان معصوم علیهم السلام می‌باشد.

چنین روایت شده است: کسی که به رجعت ما (و بازگشت ما به دنیا قبل از قیامت) ایمان نداشته باشد، از ما نیست.

برگشت بعضی از مؤمنان و کافران به دنیا

و آن‌چه از اخبار (بسیار در این باب) ظاهر و آشکار می‌شود این است که: حق تعالی در زمان ظهور حضرت قائم (آل محمّد علیهم السلام) یا (اندکی) پیش از آن (و نزدیک ظاهر شدن او) گروهی از مؤمنان را محشور می‌کند (و زنده می‌نماید) تا چشمانشان به دیدار امامان‌شان و سلطنت و حکومت آنها (در تمامی روی زمین) روشن شود و نیز گروهی از کافران و مخالفان[1] را محشور می‌کند تا در دنیا قبل از قیامت از آن‌ها انتقام گرفته شود.

و امّا مستضعفان از این دو فرقه (کسانی که حق به آن‌ها نرسیده و آن را نشنیده‌اند و با آن به مبارزه برنخاسته‌اند و با مؤمنان عدوات و دشمنی نکرده‌اند، یا به توضیحی که گذشت،) پس آن‌ها (زنده و محشور نمی‌شوند و) رجعت نمی‌کنند مگر روز قیامت و رستاخیز بزرگ.

رجعت ائمهٔ طاهرین علیهم السلام[2]

امّا رجعت و بازگشت امامان معصوم علیهم السلام پس احادیث فراوانی بر رجعت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام و اخبار زیادی به رجعت حضرت سیّدالشهداء امام حسین علیه السلام (به دنیا) دلالت دارند و برخی روایات هم بر رجعت رسول خدا صلی الله علیه و آله و دیگر امامان معصوم علیهم السلام دلالت می‌کند.

---

۱. در بعضی نسخه‌ها به جای «مخالفین» کلمهٔ «معاندین» آمده که معنای آن چنین می‌شود: گروهی از کافران و دشمنان دین و امامان معصوم علیهم السلام.

۲. علامه مجلسی رحمه الله در مرآة العقول ۳ / ۲۰۱ فرموده‌اند: أمّا رجعة الأئمّة صلوات الله عليهم فالأخبار متواترة في رجعة أمير المؤمنين و الحسين صلوات الله عليهما و في رجعة رسول الله صلی الله علیه و آله أيضاً وردت أخبار كثيرة مستفيضة، و أمّا سائر الأئمّة فقد وردت في رجعتهم أيضاً روايات كثيرة لكن ليست في الكثرة بتلك المثابة.

و أمّا خصوصيات الرجعة فقد اختلفت الأخبار فيها، هل هي مقارنة لظهور القائم علیه السلام أو بعده أو قبله مقارناً له، و امتدادات أزمنتهم أيضاً مختلفة، و لا ضرورة في تحقيق تلك الخصوصيات، بل يكفي الإيمان مجملاً ....

امّا این مطلب که بازگشت و رجعت آن‌ها در زمان حضرت قائم ؑ است، یا پیش از آن حضرت، و یا بعد از آن، پس روایات در باره آن مختلف است.[۱] بنا بر این، لازم است اقرار و اعتقاد اجمالی بـه رجـعت بـعضی از مـردمان و امامان معصوم ؑ داشته باشی، و علم تفصیلی و شرح و بسط خصوصیّات و جزئیات رجعت را به خود ائمّه ؑ[۲] واگذار نمایی. اخباری را کـه در بـاره رجعت وارد شده، در کتاب بحار الانوار آورده‌ام و نیز رسـاله‌ای مسـتقل در خصوص رجعت نوشته‌ام.[۳]

معاد جسمانی

و يجب أن تعتقد أنّ الله تعالى يحشر الناس يوم القيامة، و يردّ أرواحهم إلى الأجساد الأصليّة. و إنكار ذلك و تأويله بما يوجب إنكار ظاهره ـ كما يسمع في زماننا عن بعض الملاحدة ـ كفر و إلحاد إجماعاً. و أكثر القرآن وارد في إثبات ذلك و كفر من أنكره.

و لاتلتفت إلى شُبَه الحكماء في ذلك من نفي إعادة المعدوم و تـأويل الآيات و الأخبار بالمعاد الروحاني.

واجب است اعتقاد داشته باشی به این که: حق تعالی تمام مردمان را در روز قیامت، زنده و محشور می‌کند و روح‌های آن‌ها را بـه بـدن‌های اصـلی (و اوّلیهٔ) آن‌ها بر می‌گرداند. انکار این مطلب و (یا) تأویل بردن آن به معنایی که

---

۱. شاید هر سه احتمال صحیح باشد، والله العالم.

۲. بعضی، عبارت را این چنین معنا کردند: علم به روایاتی که در تفصیل آن وارد شده به خود ائمه ؑ واگذار کنی.

۳. قال علی بن ابراهيم: أبي عن ابن أبي عمير عن عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله ؑ في قـوله: ﴿ وَإِذْ أَخَـذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ﴾ قال: ما بعث الله نبيّاً من لدن آدم إلا و يرجع إلى الدنيا فينصر أمير المؤمنين، و قوله: ﴿ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ ﴾ يعنى رسول الله ﷺ، ﴿ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ﴾ يعنى أمير المؤمنين ؑ. أقول: هذا الحديث صحيح كما لا يخفى.

(بحار الأنوار ۵۲ / ۶۱ حديث ۵۰)

باعث انکار ظاهر آن می‌شود (یعنی در واقع و باطن، انکار ظاهر معاد است) ـ چنان‌که در زمان ما از برخی ملحدان و بی‌دینان شنیده می‌شود ـ به اجماع و اتّفاق مسلمانان، کفر و الحاد است. و بیش‌تر آیات قرآن هم در باره اثبات معاد جسمانی، و کافر بودن منکران آن وارد شده است.[۱]

به شبهه‌های فلاسفه در این باره از قبیل: محال بودن اعادهٔ معدوم و نیز به تأویل بردن آیات و احادیث به معاد روحانی، اعتنا و توجه مکن.[۲]

---

۱. بعضی نوشته‌اند: بیش از هزار آیه در قرآن در ارتباط با معاد است. و اکثر آن در ارتباط با معاد جسمانی است. و با این حال، ملاصدرا جسمانی بودن معاد را منکر است و مکرّراً در اسفار تصریح می‌کند که مقصود از بدنی که در قیامت عود می‌کند، بدن عنصری مادّی دنیوی نیست، بلکه روح با بدن مثالی (یعنی صورت بدون مادّه) است. ما در خاتمهٔ این کتاب، در فایدهٔ دهم به تفصیل آن را ردّ و بعضی از مبانی او را نقد کرده‌ایم.

۲. شیعه علاوه بر این‌که به اصل معاد معتقد است، جسمانی بودن آن را نیز از ضروریّات دین و مسلّمات شریعت می‌داند. معاد جسمانی، یعنی: انسان در روز قیامت زنده می‌شود و بدنش که مدت‌ها پوسیده شده بود، بار دیگر به همان شکل اولیهٔ دنیایی بر می‌گردد. چنان‌که آیات بسیار و احادیث متواتر بر آن دلالت دارند، و برای نمونه، به ذکر چند آیه اکتفا می‌کنیم:

﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ آیا انسان گمان می‌کند که هرگز استخوان‌های او را (در روز رستاخیز) جمع نخواهیم کرد؟ آری، قادریم که (خطوط) سر انگشتان او را درست و مرتّب (و باز سازی) کنیم. (سورهٔ قیامت آیهٔ ۳)

﴿ وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ و اگر (از چیزی) تعجّب می‌کنی، عجب آور گفتار آن‌ها است که: «آیا هنگامی که ما خاک شدیم، (بار دیگر زنده می‌شویم) و به خلقت جدیدی باز می‌گردیم؟» (سورهٔ رعد، آیهٔ ۵)

﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم (که قادر بر آفرینش رستاخیز نباشیم؟!) ولی آن‌ها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید، تردید دارند. (سورهٔ ق، آیهٔ ۱۵)

و نیز می‌فرماید: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد؛ گفت: چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند در حالی که پوسیده است، ؟ بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید، و او بر همه آفریده‌ها ـ یا بر آفرینش هر چیزی ـ دانا است. (سورهٔ یس، آیهٔ ۷۸ـ ۷۹)

آیاتی که بر معاد جسمانی دلالت می‌کنند، چند دسته می‌باشند:

←

فائده : معاد جسمانی از ضروریات دین است

علامهٔ مجلسی ﷺ فرموده‌اند: بدان که معاد در لغت به سه معنی آمده است: **اول** عود و رجوع به جایی یا به حالی که از آن منتقل شده باشد. **دوم** مکان عود. **سوم** زمان عود. و مراد در این‌جا عود روح است به حیات برای یافتن جزای اعمال که در مدّت حیات دنیا کرده است از خیر و شرّ، یا مکان یا زمان عود، و هر سه به یک چیز بر می‌گردد.

و آن روحانی و جسمانی می‌باشد.

و روحانی آن است که: روح باقی ماند بعد از مفارقت بدن؛ اگر از سُعدا باشد، به علوم و کمالاتی که در دنیا اکتساب نموده مبتهج گردد و مسرور باشد، و اگر از اشقیا باشد به جهل مرکّب و بسیط و صفات ذمیمه که در این نشأت کسب کرده است معذّب و مغموم باشد. و فلاسفه به همین معاد قائلند، و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تأویل به این دو حالت می‌کنند.

و معاد جسمانی آن است که: این بدن‌ها در قیامت عود کنند و بار دیگر ارواح به ایشان متعلّق می‌گردد، و اگر از اهل ایمان و سعادتند، داخل بهشت جسمانی شوند، و اگر از اهل کفر و شقاوتند، داخل جهنّم شوند و به آتش جسمانی معذّب گردند.

و این از ضروریات دین اسلام است، بلکه اتّفاقی جمیع اهل ملل است و یهود و نصارا نیز به این قائلند، و اکثر کتاب‌های الهی به این معنی ناطق است، خصوصاً قرآن مجید که اکثر آیات آن در این، صریح است و قابل تأویل نیست... و شک نیست در

← ۱ـ آیاتی که می‌گویند در روز قیامت، اعضاء، جوارح، دست و پا شهادت می‌دهند.

۲ـ آیاتی که از نعمت‌های مادّی مانند فاکهه، لحم، طیر، انهار و... سخن می‌گویند.

۳ـ آیاتی که بیانگر عذاب دوزخیان می‌باشند.

۴ـ داستان اصحاب کهف و....

۵ـ داستان عزیر پیغمبر و....

۶ـ داستان مرغان حضرت ابراهیم و....

اگر کسی در قرآن بنگرد، صدها آیه در باره معاد جسمانی مشاهده خواهد کرد.

آن‌که انکار معاد جسمانی کفر است و مستلزم انکار قرآن مجید و انکار حضرت رسول ﷺ و ائمّه هدیٰ علیهم‌السلام همه هست.[1]

در بحارالانوار فرموده‌اند:

اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني ممّا اتفق عليه جميع المليّين و هو من ضروريات الدين، و منكره خارج عن عداد المسلمين. و الآيات الكريمة في ذلك ناصة لا يعقل تأويلها. و الأخبار فيه متواترة لا يمكن ردّها و لا الطعن فيها.

و قد نفاه أكثر ملاحدة الفلاسفة تمسّكاً بامتناع إعادة المعدوم، و لم يقيموا دليلاً عليه، بل تمسّكوا تارةً بادّعاء البداهة، و أخرى بشبهات واهية، لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة و اليقين، و ترك تقليد الملحدين من المتفلسفين.[2]

بدان که اعتقاد به معاد جسمانی از اموری است که تمام ادیان بر آن اتفاق دارند. ثبوت معاد جسمانی از ضروریات دین است، و منکر آن از زمره مسلمانان خارج است. آیات شریف قرآن هم در این باره صریح و نصّ است به گونه‌ای که تأویل آن‌ها عاقلانه نیست. روایات هم در این باره متواتر است به گونه‌ای که ردّ و خدشه در آن‌ها ممکن نیست.

بیش‌تر فیلسوفان ملحد با تمسّک به محال بودن اعاده معدوم، آن را نفی و انکار کرده‌اند. این‌ها دلیلی برای این قاعده اقامه نکرده و نیاورده‌اند؛ بلکه گاهی به ادعای بداهت آن قاعده، و گاهی به شبهات واهیه‌ای تمسّک جسته‌اند که سستی آن بر کسی که با چشم بصیرت در آن نظر نماید، و تقلید ملحدان از فلاسفه را ترک کند، مخفی نیست.

خواجه نصیرالدین طوسی در تجریدالعقائد ادّعا کرده است که: ضرورت دین

---

۱. حق الیقین: ۳۶۹، باب پنجم، فصل اوّل، در اثبات معاد است. انتشارات علمیّه اسلامیه.

۲. بحار الأنوار ۷/ ۴۷.

پیغمبر اسلام بر ثبوت معاد جسمانی است. نیز علامه حلّی در شرح تجرید[۱] و در شرح یاقوت[۲] و محقق دوانی در شرحش بر عقائد عضدیه[۳] و شهید ثانی در کتاب حقائق الایمان[۴] به همین مطلب تصریح نموده‌اند.

علامه حلّی در نهج الحق فرموده است: إنّ الحشر في المعاد هو لهذا البدن المشهود. هذا أصل عظيم، و إثباته من أركان الدين، و جاحده كافر بالإجماع و من لا يثبت المعاد البدني فإنّه كافر إجماعاً.[۵] حشر و بر انگیخته شدن و زنده شدن در قیامت برای همین بدن جسمانی و دیده شدنی است. این اصلی عظیم و جزو ارکان دین است، و منکرش به اجماع و اتفاق، کافر است. هر کس معاد جسمانی را ثابت نداند، به اجماع و اتفاق، کافر است.

مرحوم آیة‌الله خویی در مصباح الفقاهه فرموده‌اند:

> **إنّ أصول الإسلام أربعة: الأول: الايمان بالله ...**
>
> **الثاني: الإقرار بتوحيده تعالى ...**
>
> **الثالث: الايمان بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله ...**
>
> **الرابع: الإيمان بالمعاد الجسماني و الإقرار بيوم القيامة و الحشر و النشر، و جمع العظام البالية، و إرجاع الأرواح فيها. فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة.**
>
> **و لابدّ أن يعلم أنّ الإقرار بهذه الامور الأربعة له موضوعية في التلبّس بحلية الإسلام، و إنكار أيّ واحد منها في حدّ نفسه موجب للكفر، سواء أكان مستنداً إلى العناد و اللجاج، أم كان مستنداً إلى الغفلة و عدم**

---

۱. شرح تجرید: ۴۰۵.

۲. بحارالانوار ۷ / ۴۸.

۳. بحارالانوار ۷ / ۴۹.

۴. حقائق الایمان: ۶۵.

۵. نهج الحق: ۳۷۶.

الالتفات النّاشیء عن التقصیر أو القصور، و قد دلّت الآیات الکثیرة أیضاً علی کفر منکر المعاد.[۱]

اساس اسلام چهار چیز است:

۱. ایمان به خداوند ....

۲. اقرار به توحید ....

۳. ایمان به نبوّت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و سلم.

۴. ایمان به معاد جسمانی و اقرار به روز قیامت و حشر و نشر و جمع کردن استخوان‌های پوسیده و برگرداندن ارواح به آن‌ها. پس کسی که معاد، یا جسمانی بودن آن را انکار و ردّ کند، بالضروره کافر است.

دانستن این مطلب لازم است که اقرار به این امور چهارگانه در مسلمان بودن موضوعیت دارند، و انکار هر یک از این‌ها به خودی خود، کفر آور است، چه انکار از روی عناد و لجاجت باشد، چه از روی غفلت و عدم التفات (منشأ عدم التفات، تقصیر باشد یا قصور) آیات فراوانی هم بر کفر منکر معاد ـ به خصوص و با قطع نظر از این که یکی از اصول اسلام است ـ دلالت دارند.

حساب قیامت و نوشته شدن اعمال

و یجب أن تذعن بحقیّة الحساب و تطایر الکتب یمیناً و شمالاً، و أنّ الله تعالی وکّل بکلّ انسان ملکین: أحدهما عن یمین الإنسان، و الآخر عن شماله. و یکتب صاحب الیمین الحسنات، و صاحب الشمال السیئات. ففي الیوم ملکان یکتبان عمل الیوم. فإذا انتهی الیوم، یصعدان بعمله، و یجیء ملکان یکتبان عمل اللّیلة. و إیّاك أن تؤوّلهما بما یسمع في زماننا؛ فإنّه کفر!

اعتقاد به حق بودن حساب روز قیامت و پراکنده شدن نامه‌های عمل خلق (و دادن آن‌ها) به دست راستِ (بعضی) و به دست چپِ (بعضی دیگر) لازم

---

۱. مصباح الفقاهة، التنجیم، ۱ / ۲۴۶.

است. و نیز لازم است معتقد باشی که حق تعالی بر هر انسانی دو ملک را موکّل و مأمور کرده و گماشته است که یکی از آن‌ها در طرف راست و دیگری در طرف چپ او قرار می‌گیرد. و آن‌که در طرف راست است، حسنات و کارهای خوب او را می‌نویسد و آن‌که در طرف چپ است، بدی‌ها و گناهان او را می‌نویسد. پس روزها، دو فرشته، عمل روزهای انسان را می‌نویسند، و هنگامی که روز به آخر رسد و تمام شود آن دو فرشته با نامه عمل آن روز او بالا می‌روند و (هنگام شب) دو فرشتهٔ دیگر (به جای آن‌ها) می‌آیند و اعمال شبانه‌اش را می‌نویسند.
بپرهیز و حذر نما از این که آن دو فرشته را به آن‌چه در زمان ما شنیده می‌شود، تأویل ببری؛ زیرا آن تأویل، کفر است. (بعضی از فلاسفه این دو ملک را به عقول و نفوس فلکیه تأویل می‌کنند.)

شفاعت اهل عصمت عليهم‌السلام

و يجب أن تؤمن بشفاعة النبيّ و الأئمّة صلوات الله عليهم و أنّ الله تعالى لايخلف وعده بالثواب لمن أطاعه، و يمكن أن يخلف الوعيد بأن يغفر لمن عصاه من المؤمنين من غير توبة. و أنّه تعالى يقبل التوبة بمقتضي وعده.

لازم است ایمان بیاوری به شفاعت حضرت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم عليهم‌السلام و این‌که خداوند تعالی وعدهٔ خود را در باره پاداش دادن به کسی که او را فرمان برده است، خلاف نمی‌کند، ولی ممکن است در مورد وعید و وعدهٔ عذابش و تهدیدش خلاف کند به این‌که: مؤمنی را که عصیان خداوند کرده است، بدون توبه بیامرزد (با این که گناه کارانی را که توبه نکرده‌اند، تهدید به عذاب کرده است. خلاصه، خداوند در مورد وعده‌های ثواب، خلاف وعده نمی‌کند، ولی در مورد تهدید به عذاب، ممکن است خلاف وعده کند؛ یعنی امکان آمرزش مؤمن گنهکار ــ اگر چه توبه نکرده باشد ــ هست.)
و (باید ایمان و اعتقاد داشته باشی به) این‌که حق تعالی توبه را طبق وعده‌اش، می‌پذیرد.

عذاب کافر و سنّی و مستضعف

و بأنّ الكفّار و المعاندين من أهل الخلاف مخلّدون في النار.

و أنّ المستضعفين من أهل الخلاف مُرجَون لأمر الله؛ يحتمل نجاتهم من النار بفضل الله. و المستضعفون هم الضّعفاء العقول. و منهم على مثل عقول الصبيان و النساء و الّذين لم يتمّ عليهم الحجّة (كما هي).

و (هم‌چنین باید اعتقاد داشته باشی) به این‌که کافران، و معاندان اهل خلاف (یعنی کسانی از مخالفان شیعه که با ائمّه اطهار علیهم السلام دشمنی و عناد می‌ورزند) همیشه در آتش دوزخ خواهند بود.

و این‌که مستضعفان از مخالفان (شیعه، سر انجام و عاقبت امرشان معلوم نیست و) کارشان موقوف به امر و فرمان خداوند است.[1] (بنا بر این) به فضل و بخشش و عفو خداوند، نجات آن‌ها از آتش محتمل است (چنان‌که عذابشان نیز محتمل است. خدا می‌داند که شایستهٔ چه چیزی هستند.)

تعریف مستضعف

مستضعفان، همان کسانی می‌باشند که عقلشان ضعیف است ـ عقل بعضی از ایشان مانند عقل کودکان و زنان می‌باشد ـ (که کارها و تصمیم‌هایشان تقلید وارانه است و از روی فکر و اندیشه و سنجش امور سر نمی‌زند).

و همچنین مستضعفان کسانی می‌باشند که حجّت خداوند ـ چنان که بایسته

---

۱. قال العلامة المجلسي رحمه الله في البحار: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾. (سورهٔ توبه آیهٔ: ۱۰۶)، أي مؤخّرون موقوفون لما يرد من أمر الله فيهم. (بحار الانوار ۲۱/ ۲۰۲)

و قال الكراجكي في كنزه: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾ أي مؤخّرون إلى مشيّته. (كنز الفوائد ۱/ ۱۲۵)

و في كتاب العين معنى هذه الآية: أي مؤخّرون حتّى ينزل الله فيهم ما يريد. (العين ۶/ ۱۷۴)

و في لسان العرب: أي مؤخّرون لأمر الله حتّى ينزل الله فيهم ما يريد. (لسان العرب ۱/ ۸۳)

خلاصه این که: امیدوار رحمت خداوند عالم‌اند و به ارادهٔ پروردگار و فرمان او چشم دوخته‌اند تا خداوند در حق شان چه اراده کند عفو و بخشش یا عذاب؟

و شایسته می‌باشد ـ بر ایشان تمام نشده (و حق آن‌طور که سزاوار می‌باشد، به آن‌ها نرسیده است و حق را کما هو حقّه نشناخته‌اند. این‌ها در اصطلاح، جاهل قاصر نامیده می‌شوند.)[۱]

جاودانگی مؤمنان در بهشت

و أنّ المؤمنين يدخلون الجنّة و يخلّدون فيها، إمّا بلا عذاب، أو بعد عذاب في عالم البرزخ أو في النّار.

و اعلم أنّ الشّفاعة مختصّة بالمؤمنين لاتتعدّاهم إلى غيرهم.

و (باید اعتقاد داشته باشی) که مؤمنان (حتماً) به بهشت می‌روند و همیشه در آن‌جا می‌مانند. حال، یا بدون هیچ عذابی (به بهشت می‌روند) یا پس از عذاب کشیدن در عالم برزخ یا در آتش دوزخ. (یعنی جمعی از مؤمنان بدون تحمّل هیچ عذابی ـ نه در برزخ و نه در آتش دوزخ ـ به بهشت می‌روند، جمعی دیگر فقط در عالم برزخ عذاب می‌کشند و شفاعت و پاک می‌شوند و سپس به بهشت می‌روند؛ و از آتش دوزخ در امان خواهند ماند. ولی گروه دیگر به جهت گناهانی که کرده‌اند، در آتش دوزخ عذاب می‌شوند، سپس آن‌ها را از جهنّم بیرون می‌آورند و به بهشت می‌برند و در آن‌جا همیشه می‌مانند. پس مؤمن هر چند که گناهکار باشد، سر انجام اهل نجات و بهشتی خواهد بود.)

شفاعت، مختصّ مؤمنان است

بدان که شفاعت (حجّت‌های معصوم علیهم السلام) مختصّ به مؤمنان و شیعیان می‌باشد و به غیر آن‌ها نمی‌رسد.

---

۱. پس مستضعف دو مصداق دارد: ۱ ـ کسانی که از جهت عقلی مانند بچه‌ها ضعیف می‌باشند و مسائل را کودکانه تحلیل می‌کنند. ۲ ـ کسانی که حجت بر آن‌ها تمام نشده و حق به آن‌ها نرسیده است و در فحص و جست و جو هم کوتاهی نکرده‌اند.

فائده : چه کسانی وارد جهنّم می‌شوند ؟

علامه مجلسی ﷺ می‌فرماید:

اعلم أنّ الذی یقتضیه الجمع بین الآیات و الأخبار أنّ الکافر المنکر لضروري من ضروریات دین الإسلام مخلّد في النار، لا یخفّف عنه العذاب، إلا المستضعف الناقص في عقله او الّذی لم یتمّ علیه الحجّة و لم یقصّر في الفحص و النظر؛ فإنّه یحتمل أن یکون من المُرجَون لأمر الله، کما سیأتی تحقیقه في کتاب الایمان و الکفر.

و أمّا غیر الشیعة الإمامیة من المخالفین و سائر فرق الشیعة ممن لم ینکر شیئاً من ضروریات دین الإسلام فهم فرقتان: احداهما المتعصبون المعانذون منهم ممّن قد تمّت علیهم الحجّة، فهم في النّار خالدون، والأخری المستضعفون منهم و هم الضعفاء العقول مثل النساء العاجزات و البله و امثالهم، و من لم یتمّ علیه الحجّة ممّن یموت في زمان الفترة او کان في موضع لم یأت الیه خبر الحجّة، فهم المُرجَون لأمر الله، إمّا یعذّبهم و إمّا یتوب علیهم، فیرجی لهم النجاة من النار.

و أمّا اصحاب الکبائر من الإمامیة فلا خلاف بین الإمامیة في أنّهم لا یخلّدون في النار. و أمّا أنّهم هل یدخلون النار ام لا، فالأخبار مختلفة فیهم اختلافاً کثیراً و مقتضی الجمع بینها أنّه یحتمل دخولهم النار و أنّهم غیر داخلین في الأخبار التي وردت أنّ الشیعة و المؤمن لا یدخل النار؛ لأنّه قد ورد في أخبار أخر أنّ الشیعة من شایع علیاً في أعماله و أنّ الایمان مرکّب من القول و العمل، لکنّ الاخبار الکثیرة دلّت علی أنّ الشفاعة تلحقهم قبل دخول النار. و في هذا التبهیم حِکَم لایخفی بعضها علی أولی الأبصار.[1]

---

۱. بحارالانوار ۸ / ۳۶۳.

بدان که مقتضای جمع میان آیات و روایات این است که:

۱ـ کافری که منکر ضروری‌ای از ضروریات دین اسلام است، همواره در آتش خواهد ماند و عذابش تخفیف نمی‌یابد، مگر کافر مستضعف، همان که از جهت عقلی، نقصی دارد، یا آن که حجت بر او تمام نشده و در تحقیق و جست و جوی حق هم کوتاهی ننموده است، که چنین شخصی احتمال دارد از کسانی باشد که (سر انجام و عاقبت امرشان معلوم نیست و) کارشان موقوف به امر و فرمان خدا است، چنان‌که تحقیق آن در باب ایمان و کفر خواهد آمد.[۱]

۲ـ امّا مخالفان (سنی‌ها) و بقیهٔ فرقه‌های شیعه (جز شیعیان دوازده امامی) که منکر ضروری‌ای از ضروریات دین اسلام نیستند، پس آنها دو دسته‌اند:

یک: متعصّبان معاند آن‌ها که حجّت بر آن‌ها تمام شده است. این دسته همواره در آتش دوزخ می‌مانند.

دو: مستضعفان آن‌ها؛ همان کسانی که از جهت عقلی، ضعف و نقص دارند ـ مثل زنان عاجز و فرتوت (که عقلشان مثل عقل کودکان است) و کم عقلان و امثال آن‌ها ـ و کسانی که حجت بر آن‌ها تمام نشده است، مانند کسانی که در زمان فترت (و یا جاهلیت) بمیرند، یا در مکانی زندگی کنند که خبر حجّت به آن‌جا نرسیده باشد. پس این‌ها کارشان موقوف به امر و فرمان خداست: (نه حکم به کفرشان می‌شود و نه حکم به ایمانشان) یا آنان را عذاب می‌کند و یا توبه آن‌ها را می‌پذیرد. بنا بر این، امید نجات از آتش برای آن‌ها می‌باشد و نجات از آتش برای آن‌ها انتظار برده می‌شود.

۳ـ امّا شیعیان دوازده امامی که گناه کبیره کرده و توبه هم نکرده‌اند، پس میان علمای امامیه اختلافی نیست که ایشان همیشه در جهنّم نخواهند ماند. حال آیا آن‌ها داخل آتش جهنّم می‌شوند یا نه، روایات در این باره بسیار مختلف است. و مقتضای جمع بین اخبار این است که: احتمال دارد آن‌ها داخل آتش

---

۱. بنا بر این، به فضل و بخشش و عفو خداوند، نجات آن‌ها از آتش دوزخ محتمل است، چنان که عذابشان نیز محتمل است، که شایستهٔ چه چیزی هستند.

شوند. اخباری هم که وارد شده که «شیعه و مؤمن داخل آتش نمی‌شوند» شامل حال این‌ها نمی‌شود؛ زیرا در روایات دیگر آمده که: «شیعه کسی است در اعمال خود، پیرو علیّ علیه السلام باشد، و نیز ایمان مرکّبی است از قول و عمل.[۱] با وجود این اخبار بسیار دلالت می‌کنند که پیش از ورود به آتش، شفاعت به این‌ها خواهد رسید. البته در این ابهام‌گویی حکمت‌هایی است که برخی از آن‌ها بر صاحبان بصیرت پوشیده نیست.[۲]

علامه مجلسی رحمه الله در کتاب شریف حق‌الیقین، این اقسام را مفصّل توضیح داده و در خاتمهٔ بحث، می‌فرماید: احادیث در این باب اختلاف و ایهام بسیار دارد، و گویا سبب اختلاف و ایهام آن است که: شیعه جرأت بر ارتکاب کبائر و معاصی ننمایند.[۳]

احباط و تکفیر

و اعلم أنّ الحبط و التكفير هما ثابتان عندي (ببعض معانيها). و الآيات الدالّة عليهما لاتحصى، و الأخبار لاتتناهى. و الدلائل الموردة على نفيهما ضعيفة، كما لا يخفى على المتدبّر فيها.

بدان که حبط اعمال[۴] (و از بین رفتن بعضی از اعمال حسنه به وسیلهٔ برخی گناهان) و تکفیر اعمال[۵] (و پوشاندن و محو کردن برخی اعمال صالح و عبادات،

---

۱. بنا بر این، چون این‌ها پیرو آن حضرت نبوده‌اند و ایمانشان هم قولی و زبانی بوده و عملشان آن را تصدیق نمی‌کرده است، مصداق این حدیث که «شیعه و مؤمن به دوزخ نمی‌روند» نمی‌باشند.

۲. رجوع شود به خاتمهٔ کتاب، فایدهٔ نهم با عنوان «معانی ایمان و کفر و ارتداد».

۳. حقّ الیقین: ۸۲۶ ـ ۸۳۷، فصل هیجدهم، در بیان جماعتی که داخل جهنّم می‌شوند، انتشارات سرور، و صفحهٔ: ۵۱۵ ـ ۵۲۲، انتشارات علمیّه.

۴. حبط یعنی: گناهان موجب می‌شوند که اعمال صالح و طاعات انسان، باطل و از درجهٔ اعتبار ساقط شوند. به عبارت واضح‌تر، بعضی از گناهان موجب ضایع شدن بعضی از طاعات می‌شوند.

۵. تکفیر یعنی: اعمال صالح و طاعات، گناهان را می‌پوشانند و از بین می‌برند و کفارهٔ گناهان قرار می‌گیرند. به عبارت واضح‌تر، بعضی از عبادات موجب از بین رفتن و جبران شدن بعضی از گناهان می‌شوند.

گناهان را)، البته بعضی از معانی آن دو، نزد من ثابت است.[۱]

---

۱. بنا بر بعضی از نسخه‌ها، علامهٔ مجلسی ﷺ در این‌جا تعلیقه‌ای دارند که چنین است: جملة القول فیه: أنّ تکفیر التوبة للسیئآت، و سقوط ثواب الایمان بالکفر اللاحق علی الذي یموت علیه وکذا سقوط عقاب الکفر بالایمان اللاحق الذي مات علیه ممّا لا ریب فیه، و لا سبیل الی انکاره. و قد دلّت الأخبار المتواترة معنیً أنّ کثیراً من المعاصي توجب سقوط ثواب کثیر من الطاعات، و أن کثیراً من الطاعات کفّارة لکثیر من السیئآت، و أمّا کون ذلك مطّرداً فی جمیع الطاعات و المعاصي، فلم یثبت عندنا.

ثمّ إنّي أظنّ أن نزاع أکثر المتکلّمین في ذلك یرجع إلی مناقشة لفظیّة، لأنّ القائلین بالاحباط و التکفیر یقولون: بثبوت الثواب و العقاب، و زوالهما بالمعصیة و الطاعة، و النافین لهما یقولون: بأنّ الثواب علی ذلك العمل مشروط بعدم وقوع هذا الفسق بعده، والعقاب علی تلك المعصیة مشروط بعدم وقوع تلك الطاعة بعدها، فلا یثبت أوّلا ثواب و لا عقاب فتدبّر (منه).

خلاصه سخن در مسئله حبط و تکفیر: پوشاندن و محو کردن توبه، گناهان را، و ساقط و محو شدن ثواب ایمان به سبب کافر شدن پس از ایمان اگر با همان حال کفر بمیرد، و هم‌چنین ساقط و ملغی شدن عذاب کفر به سبب ایمان آوردن پس از کفر اگر با همان ایمان بمیرد، از اموری است که هیچ گونه شک و ریبی در آن نیست و هیچ راهی برای انکار آن وجود ندارد.

و به تحقیق که اخبار متواتر معنوی دلالت می‌کنند که بسیاری از گناهان باعث از بین رفتن ثواب بسیاری از طاعات و عبادات می‌شود، و بعکس، بسیاری از طاعات و عبادات، از بین برنده و کفارهٔ بسیاری از گناهان می‌شوند. امّا عمومیت این مطلب در مورد همهٔ طاعات و معاصی، پس نزد من ثابت نشده است.

(یعنی: این که هر طاعتی کفارهٔ معصیت قبل، و هر معصیتی موجب سقوط و از بین رفتن ثواب اطاعت قبل باشد، نزد من ثابت نیست).

بعد از دانستن این مطلب، گمان می‌کنم نزاع و دعوای بیش‌تر متکلّمان در این مسئله، به نزاع و دعوای لفظی بر می‌گردد (و در واقع، بین ایشان نزاعی نیست؛) چون قائلان به احباط و تکفیر می‌گویند که (به سبب طاعت و معصیت) ثواب و عقابی ثابت می‌شود و همین ثواب ثابت پیشین با معصیت بعد، نابود می‌شود، و همین عقاب ثابت پیشین با طاعت بعدی از بین می‌رود.

و منکران احباط و تکفیر می‌گویند: ثواب بر آن عمل و طاعت، مشروط است به این که پس از آن، فسق و گناهی پدید نیاید. (پس اگر گناهی و فسقی واقع شد، ثوابی در کار نیست) و عقاب (و کیفر) بر آن معصیت هم، مشروط است به این که: طاعتی بعد از آن معصیت، محقق نشود. (پس اگر طاعتی پس از گناه، واقع شود، دلیل می‌شود که عقابی در کار نبوده است) بنا بر این، در ابتدا، ثواب و عقابی ثابت نشده است (تا بگوییم معصیت بعدی ثواب را حبط می‌کند و طاعت بعدی عقاب را تکفیر می‌نماید.) دقت شود (از مؤلف).

نیز مؤلّف محترم در مرآة العقول ۸ / ۷۳ می‌فرماید: لا نقول باذهاب کلّ معصیة کلّ طاعة و بالعکس کما ذهب إلیه المعتزلة، بل نتبع في ذلك النصوص الواردة في ذلك. فکلّ معصیة وردت في الکتاب أو في الآثار الصحیحة أنّها ذاهبة أو منقصة لثواب جمیع الحسنات و بعضها نقول به و بالعکس، تابعین للنّص في جمیع ذلك.

آیاتی که بر ثبوت این دو دلالت می‌کنند بسیارند و قابل شمارش نیستند و احادیثی هم که بر ثبوت آن دو دلالت می‌کنند (از کثرت) نهایت ندارند (و بسیار زیاد می‌باشند.)؛ بنا بر این، دلیل‌هایی که (بعضی از متکلمان) بر ردّ حبط و تکفیر آورده شده، ضعیف و سست و بی‌بنیان است، چنان‌که بر شخص متفکر و اندیشمند پوشیده نیست.[۱]

تأویل صراط و میزان و غیره جایز نیست

ثمّ لابدّ أن تؤمن بكلّ ما ورد على لسان الشّرع من الصّراط و الميزان و جميع أحوال القيامة و أهوالها، و لا تؤوّلها بشيء إلاّ ما ورد تأويله عن صاحب الشرع. فإنّ أوّل الكفر و الإلحاد التصرّف في النواصيص الشرعيّة بالعقول الضّعيفة و الأهواء الرديّة. أعاذنا الله و سائر المؤمنين منها و من أمثالها. و السّلام على من اتّبع الهدى.

سپس ایمان به هر چه از شریعت اسلام (به روش صحیح به ما) رسیده و برای ما نقل شده ـ مانند: صراط، میزان، تمام احوال و امور قیامت و امور وحشت آور و ترسناک آن ـ لازم است. و مبادا این امور را به چیزهای دیگری تأویل ببری، مگر آنچه تأویل آن از صاحب شرع رسیده باشد (و خود صاحب شریعت آن را معنای دیگری بر خلاف ظاهرش کرده باشد.)[۲] چرا که

---

۱. برای آگاهی بیش‌تر در این بحث به مرآة العقول: ۸ / ۷۷ ـ ۷۱، مراجعه شود.

۲. شکی نیست که تأویل و توجیه ظواهر و نصوص قرآن و روایات، مخالف با حکم عقل و صریح آیات و روایات و ظلم و ستم به خدا و رسول است چنان‌که گذشت. از طرف دیگر، این مطلب با آنچه در روایات آمده که قرآن اسرار و بطون بسیاری دارد، منافات ندارد؛ زیرا در آن اخبار آمده که علم اسرار و بطون مختصّ به محمّد و آل محمّد **صلوات الله وسلامه علیهم** است و هر جا تأویل ضرورتی داشته، از طرف آن‌ها بیان شده است. و نفرمودند که اسرار علوم قرآنی و معارف وحیانی نزد فلاسفه و عرفا است.

به طور نمونه، بعضی از این تأویلات را ملاحظه فرمایید: از ملاّ عبدالرزاق کاشی در مورد آیه شریفه: ﴿ **وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ** ﴾ (سوره بقره: ۲۵۹) نقل شده است که حمار را به بدن عزیر نبیّ (تفسیر ملا عبد الرزاق ۱ / ۱۴۷)

←

نخستین گام به سوی کفر و الحاد و بی دینی تصرّف در (احادیث صریح ائمّهٔ علیهم السلام و) نصوص شریعت به واسطهٔ عقل‌های سست و ناقص و خواسته‌ها و تمایلات پست نفسانی است. حق تعالی ما و سایر مؤمنان را از این اعمال و تأویلات و تصرّفات ناشی از هوا و هوس و مانند آن‌ها، پناه دهد (و ما را از سقوط در این پرتگاه و پرتگاه‌های دیگر محفوظ بدارد!) سلام بر پیروان راه هدایت![1]

← و صفا و مروه را به قلب و نفس (همان: ۱۰۰) و ﴿لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ﴾ (سوره کهف: ۸۲) را به عقل نظری و عقل عملی، و یتیم بودنشان را به جدا شدن از پدرشان روح‌القدس (تفسیر ملا عبد الرزاق ۱ / ۷۷۳) و نفس واحدة را در: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (سوره نساء: ۱) به نفس ناطقه کلی، و زوج را در: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (سوره نساء: ۱) به نفس حیوانی (تفسیر ملا عبد الرزاق ۲ / ۳۷۱) تأویل می‌نماید.

نیز از ملاصدرا نقل شده است که در آیه شریفه: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً﴾ (سوره نازعات: ۴) گفته است: أي العقول السابقة على جميع الممكنات. ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ (سوره نازعات: ۵): أي النفوس المدبرة للأجرام العالية. فدلّت الآية على هذين النوعَين من الموجودات الشريفة. (مفاتيح الغيب: ۴۴۶)

بعضی دیگر در: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ ...﴾ گفته است: معنایش این است که: همه، مشرک و موحد و مسلمان و کافر و خدا پرست و بت پرست، فقط تو را می‌پرستیم و از تو یاری می‌خواهیم.

در فصوص و فتوحات و تفسیر و دیگر کتاب‌های ابن عربی، از این تأویل‌ها بسیار آمده است. هر کس به این کتاب‌ها مراجعه کند برای او آشکار می‌شود که دوری این حکمت‌های به اصطلاح عرفانی، از مکتب وحی و هدایت‌های قرآن کریم و نهج البلاغه و احادیث و معارف اهل بیت علیهم السلام به حدّی زیاد است که توفیق و هماهنگی بین آن‌ها قابل تصوّر نیست.

ما در رساله‌ای که در رد ابن عربی نوشته‌ایم، به تفسیرها و تأویل‌های فاسد او اشاره کرده‌ایم و روشن ساخته‌ایم که وی، کتاب خدا و سنّت قطعی را به مسخره و استهزا گرفته، و با مسلّمات و یقینیّات دین اسلام، بلکه جمیع ملل و شرایع، مخالفت نموده است. امید است حجّت بر همه و به خصوص آنان که به تدریس و تعلیم و تعلّم مثل فصوص و شروح آن می‌بالند، تمام شود و موقف و موضع خود را در دنیا و آخرت و ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (سوره إسراء: ۷۱) بشناسند، و بدانند که در مقابل ترویجی که از این اندیشه‌ها و انحرافات می‌نمایند، مسؤولند و باید پاسخگو باشند.

۱. ترجمهٔ بخش اعتقادات این رسالهٔ شریف به دست این حقیر عاصی سید قاسم علی احمدی در منطقهٔ کوهستانی پاریجون در حوالی بندپی شرقی از توابع بابل مازندران در روز جمعه ۱۳۸۵/۵/۲۷ برابر با ماه رجب ۱۴۲۷ هـ‌ق تمام شد. و الحمد لله ربّ العالمين كثيراً كما هو أهله و على كلّ حال، و على كلّ نعمة كانت أو هي كائنة، و صلّى الله على محمّد و أهل بيته الطاهرين المعصومين و لعنة الله على أعدائهم و مخالفيهم و منكري شؤونهم و مناقبهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين!

الباب الثاني

فی‌ما يتعلّق بكيفيّة العمل

(علامهٔ مجلسی رحمه‌الله بعد از تمام کردن باب اوّل

که در اعتقادات بود می‌فرماید:)

بخش دوم:

در (بیان رهنمودهای عملی و)
آنچه به کیفیت عمل تعلّق و ارتباط دارد

سعادت در پیروی اهل بیت علیهم السلام است

قد علمت ـ يا خليلي ـ ما أثبتناه أوّلاً من لزوم متابعة أهل بيت العصمة ـ سلام الله عليهم ـ في أقوالهم و أفعالهم، و التدبّر في أخبارهم و آثارهم. فاعلم أنّ الخير كلّ الخير وجدناه في أخبارهم. إذ ما من حكمة من الحكم الإلهّية إلاّ و هي فيها مصرّحة مشروحة لمن أتاها بقلب سليم و عقل مستقيم، لم يعوّج عقله بسلوك طرق الضلال و العمى، و لم يأنس فهمه بأطوار أهل الزيغ و الرّدى.

ای دوست من، لزوم متابعت و پیروی از اهل بیت عصمت و طهارت ـ سلام خداوند بر ایشان باد ـ در گفتار و رفتار ایشان و لزوم تدبّر و تفکّر در اخبار و آثار آن بزرگواران را که در ابتدا اثبات کردیم، دانستی.

حال بدان که ما تمام خیرها و خوبی‌ها را در احادیث آنان یافته‌ایم؛ زیرا هیچ حکمتی از حکمت‌های الهی نیست، جز این‌که به صراحت و مشروح در احادیث ایشان آمده است، البته برای کسی که با قلبی سلیم و پاک (و خالی از کفر و عناد) و عقلی مستقیم و استوار به سراغ احادیث برود و با پیمودن راه‌های گمراهی و راه‌های پوشیده و بی‌علامت و نشان و ناشناخته، عقلش را کج و معوج ننموده و کژ اندیش نشده و فهم و اندیشه‌اش با حالات و رفتارها و روش‌های منحرفان و هالکان انس نگرفته باشد.

وطريق الوصول الى النّجاة والفوز بالسعادات ظاهرة بيّنة فيها، لمن رفع

غشاوة الهوی عن بصیرته و توسّل إلی ربّه في تصحیح نیّته. و قد قال الله تعالی: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[1]. ومحال أن یخلف الله تعالی وعده إذا أتی الله منالأبواب الّتي أمر الله تعالی أن یؤتی منها.

و برای کسی که پردهٔ هوی و هوس را از دیدهٔ بصیرت خود بالا زده و برای تصحیح و خالص نمودن نیت خود به پروردگارش متوسل شده، راه رسیدن به نجات و ظفر یافتن به سعادت‌ها (و مقامات عالی) در احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام ظاهر و آشکار است.

و خداوند تعالی هم فرموده است: «کسانی که در راه ما جد و جهد و کوشش کنند، قطعاً آن‌ها را به راه‌های خودمان هدایت می‌کنیم و راه‌های خود را به آنان می‌نماییم» و محال است که خداوند تعالی به وعدهٔ خود عمل نکند و خلف وعده نماید هر گاه (شخص) از درها و راه‌هایی به سوی خداوند برود که خداوند خود امر فرموده از آن درها به سوی او بروند.

قدم اوّل، خلوص نیّت

فالّذي یجب أوّلاً للسّالك إلی الله، أن یصحّح نیّته؛ لأنّ مدار الأعمال في قبولها و کمالها علی مراتب النیّات. و لایتأتّی ذلك إلاّ بالتوسّل التامّ بجنابه تعالی و الاستعاذة من شرّ الشّیاطین و غلبة الأهواء.

ثمّ یتفکّر في عظم هذا المقصد الأقصی، و یتفکّر في أنّه بعد ذهابه عن هذه النشأة، لایتأتّی له الرجوع إلیها لتدارك ما قد فات منه و یحذر عن الحسرة العظمی والمصیبة الکبری. ثمّ یتفکّر في فناء هذه الدنیا و تقلّب أحوالها، و عدم الاعتماد علیها و علی عزّها و فخرها.

پس آنچه در آغاز راه برای روندهٔ به سوی قرب الهی (و کسی که می‌خواهد راه خدا را بپیماید) لازم است این است که: نیت خود را درست و خالص کند؛

---

۱. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۹.

زیرا مدار و محور و اساس در قبولی و پذیرش و کمال اعمال، مرتبه‌های نیّت است و قبولی و کمال اعمال (در گرو نیت و وابسته به آن می‌باشد و) بر گرد مراتب نیت می‌چرخد. و خلوص نیت، مهیّا و درست نمی‌شود مگر با توسّل جستن کامل به جناب حق تعالی (و منقطع شدن از دیگران و رها کردن دیگران و پیوستن و رو کردن به خداوند) و پناه بردن به او از شرّ شیطان‌ها و غالب شدن هواها و هوس‌های نفسانی.

سپس (برای خلوص نیّت) باید در بزرگی و عظمت این مقصد نهایی و اصلی (یعنی رسیدن به معرفت حق تعالی و حیات جاودانی در بالاترین درجات بهشت در جوار انبیا و اوصیاء) تفکّر و تأمل کند و (نیز) در این مطلب اندیشه کند که پس از رفتن از این دنیای فانی، دیگر برای او بازگشت به آن، جهت جبران و تدارک (گذشته‌ها و) آنچه از او فوت شده، و پرهیز از (موجبات) حسرت بزرگ و مصیبت کبرای روز قیامت، ممکن نیست.[1]

و در فنای این دنیا و دگرگون شدن و ثبات نداشتن حالات آن، و قابل اعتماد نبودن دنیا و (مال و مقام و) عزّت و افتخار آن، خوب تفکّر و تأمّل کند (با توجّه به بزرگی و عظمت و والایی مقصد نهایی انسان، و بی‌ثباتی و بی‌ارزشی دنیا و مقامات آن، و تثبیت این معنا در قلب به وسیله تفکّر و با عنایت به این که پس از مرگ، بازگشت به دنیا برای جبران مافات در کار نیست، زمینه برای اخلاص نیّت فراهم می‌شود.)

هدایت فقط در اخبار اهل بیت علیهم السلام است

و يرجع في أثناء هذه التفكّرات إلى ما ورد عن أئمّة الهدى علیهم السلام في ذلك، لا إلى كلام غيرهم؛ لأنّ لها ـ لصدورها عن منابع الوحي و الإلهام ـ تأثيراً غريباً ليس لكلام غيرهم و إن كان المضمون واحداً.

---

۱. این ترجمه بنا بر این است که جملهٔ «و یحذر» عطف بر «تدارک» باشد. احتمال دارد که جملهٔ «و یحذر عن الحسرة العظمی...» عطف بر جمله «یتفکّر...» باشد، در نتیجه معنی عبارت چنین می‌شود: و پرهیز کند از (موجبات) حسرت بزرگ و مصیبت کبری (در روز جزاء و از واحسرتاه گفتن و از فریاد وامصیبتاه کشیدن در آن روز؛ و باید خود را از گرفتاری و حسرت و مصیبت آن روز برهاند). شاید این احتمال قوی‌تر باشد.

و أيضاً كلام غيرهم ـ كالغزّاليّ و أبي طالب المكّيّ و أضرابهما ـ مشتمل على حقّ و باطل، و إنّهم يسوّلون باطلهم في أثناء ذكر الحقّ في نظر الناظرين إلى كلامهم، ليدخلوهم في حبائلهم و مصائدهم.

به هنگام تفكّر در آن امور، به احاديثى كه از امامان هدايت عليهم السلام در باره فناى دنيا و بى‌اعتبارى آن و ... وارد شده، مراجعه نمايد، نه به سخنان غير ايشان؛ زيرا براى احاديث آن‌ها ـ به جهت صدورشان از سرچشمه‌هاى وحى و الهام الهى ـ تأثيرى است شگفت و ويژه، كه براى سخنان غير ايشان نيست، گر چه مضمون و معنا (ى سخن هر دو گروه) يكى باشد.

علاوه بر آن، كلام غير آن‌ها ـ مانند غزّالى[1] و ابوطالب مكّى[2] و امثال آن‌ها ـ

---

۱. ابو حامد محمد غزّالى شافعى (متوفاى ۵۰۵ ق) صاحب احياء العلوم از رؤساى صوفيّه مى‌باشد. و ابن جوزى سنّى كتاب مستقلى در ردّ اباطيل او نوشته و آن را «إعلام الإحياء بأغلاط الإحياء» ناميده است.
غزالى در كتاب أحياء العلوم ۳ / ۱۲۵ مى‌گويد: «لعن يزيد جايز نيست؛ زيرا اهل قبله است.»!! ابن جوزى كتابى در ردّ او نوشته و آن را الردّ على المتعصّب العنيد المانع من لعن يزيد ناميده است.
حقّا كه بر مسلم موالى اهل بيت عليهم السلام بسيار گران مى‌آيد كه كسى ادعاى ايمان يزيد كند كه فرزندان پيغمبر صلى الله عليه و آله را كشت و زنان و دختران ايشان را بر شترهاى برهنه از شهر به شهر و صحرا به صحرا مانند اسيران ترك و كابل، شهرهٔ آفاق و انگشت نماى حجاز و عراق كرد و سر پسر پيغمبر صلى الله عليه و آله را در ملاء عام گاهى بر در خانه آويخت و گاهى بر طشت نهاد و شراب خورد و زيادى شراب را كنار او ريخت و اظهار مسرّت و شادمانى نمود و لب و دندان او را از روى استهزاء، با چوب خيزران بكوفت، كه نزد انسان غيور اعظم مصائب است.
اگر كسى چنين شخصى را مؤمن بداند، بدون هيچ ترديدى خودش ملحد و زنديق است. و عجب است از غزالى كه كافّهٔ علماء عامه او را حجة الاسلام مى دانند، يزيد را مؤمن و مسلمان دانسته و لعن بر او را حرام و حال آن كه ـ علاوه بر آنچه ذكر شد ـ دلائل واضح و قاطع بر كفر يزيد از جهت اقوال و افعال او بسيار است و كسى كه به كلمات و اشعار او و جنايات او از واقعهٔ حرّه و انتهاك حضرت رسول صلى الله عليه و آله و هتك خانهٔ كعبه و ... مراجعه كند، در كفر و زندقه او هيچ شكى نخواهد كرد.
آرى، مكتبى كه آبشخور و خاستگاهش سقيفه و ميراث محدّثان و عالمان اموى و دست پروردگان بنى اميه باشد، عارفش چنين و عرفانش چنان از كار در مى‌آيد، يزيد را مسلمان مى‌پندارد و قتل حجت خداى را گناهى كوچک و ...! فلعنة الله عليه و على آله و اشياعه و المائلين اليه و الساكتين عن لعنه.

۲. ابوطالب محمّد بن علىّ بن عطيّه مكّى (متوفاى ۳۸۶ ق)، در تاريخ بغداد: ۳ / ۸۹ چنين آمده است: از

←

مشتمل بر حق و باطل و مرکّب از آن دو است و نیز آن‌ها به هنگام ذکر مطالب حق و درست، مطالب باطل خود را هم در نظر خوانندگان کلامشان، به صورت حق آرایش می‌کنند و جلوه می‌دهند، تا آن‌ها را در تله‌ها و دام‌های خودشان در آورند و گرفتار سازند. (به عبارت دیگر، آن‌ها بر نظریه‌های باطل خود لباس حق می‌پوشانند و آن را می‌آرایند و جلوه می‌دهند و با سخنان حق مخلوط می‌کنند، تا مطلب بر خوانندگان مشتبه شود و در دامشان اسیر شوند.)

تنبیه بر امر مهم

اکثر محصّلین و طالبین علم، برخی به اسم درس اخلاق، برخی دیگر به اسم سیر و سلوک، گروهی به عنوان عرفان[1]، گروهی دیگر به اسم فلسفه و بعضی به عنوان معارف و ...، عقاید صوفیان و دراویش و افکار منحرف نکبت بار عرفای یونانِ قبل از اسلام مثل: فلوتین و برمانیدس و اکسیوفان، و مقلّدینشان ... و هم‌چنین عقاید فاسد و پوچ عرفای هند و حکمای ایران باستان و زردشتیان را ـ که امروز به شکل فصوص الحکم

← سخنان او که به خاطر مانده و حفظ شده، این سخن است: لیس علی المخلوقین أضرّ من الخالق؛ چیزی برای مخلوق، پر ضررتر از خالق نیست.

۱. عرفان و عارف دو معنا دارد: ۱ ـ حقیقی، که به معنی لغوی اوّلی خود می‌باشد و آن جز بر علوم اهل بیت ﷺ و پیروان ایشان از علما و فقهای امامیّه صدق نمی‌کند. ۲ ـ معنی اسمی و عَلَمی و اصطلاحی، و این جز بر تصوّف و صوفی صادق نیست. و به این معنا اطلاق عرفان بر علوم ائمّه ﷺ غلط می‌باشد و اطلاق عارف هم بر امام یا فقیه نادرست است، مانند سنّی که معنای لغوی‌اش «تابع سنّت» است و به این معنی، جز ائمّه ﷺ و پیروان ایشان سنّی نیستند، و به معنی ثانوی اسمی و عَلَمی مراد عامّهٔ عمیا و اهل سنّت است و اطلاقش به این معنا بر ائمه ﷺ و پیروان ایشان غلط است. شاید بیش از هشت قرن باشد که لفظ عرفان، اسم و عَلَم شده برای تصوّف و شعبه‌های آن و لفظ عارف هم اسم و عَلَم برای اهل این شعبه‌ها گشته است، مانند لفظ حکیم که بی مورد و نابجا برای فلسفه دان، اسم و عَلَم شده؛ است. بنا بر این، اسمیّت و عَلَمیّت عرفان مرادف با تصوّف و عارف مرادف با صوفی و یا اهل شعبه‌های آن می‌باشد. و آنچه به نام عرفان مشهور و معروف است، همان عرفان اسمی و عَلَمی است که همان تصوّف می‌باشد.

و فتوحات ابن عربی و... ظهور کرده ـ جایگزین معارف حقیقی و راستین مکتب اهل بیت عصمت و طهارت نموده و افکار خاکیان را بر افلاکیان ترجیح داده‌اند و هر روز بر ضلالت خود و اضلال دیگران می‌افزایند و طلاب و محصّلان را مقهور این موهومات و خیال‌بافی‌ها می‌نمایند و عمر گران‌بها را ـ که باید در مسیر مصالح دنیا و آخرت و اطاعت و تحصیل معارف ناب و زلال محمّد و آل محمّد عليهم السلام صرف شود ـ در به دست آوردن این خرافات و موهومات، فانی می‌کنند، و در نتیجه، جز حسرت و اندوه متاعی برای یوم الحسرة تحصیل نمی‌نمایند.

از عجایب این است که این بی‌خردان و نادانان، به گمراهی و ضلالت خود افتخار می‌کنند؛ یکی می‌بالد که فصوص را از حفظ دارد؛ و دیگری به تدریس این کتاب‌ها افتخار می‌کند؛ و گاهی بر شرحشان بر این اباطیل، تفوّق می‌جویند؛ دانستن فتوحات ابن عربی و تدریس فصوص الحکم، اسفار، مشاعر و شفاء را شفای درد خود می‌دانند و رسیدن به مرام و مقصود آنان را علم و معرفت تلقّی نموده‌اند. اینان تحصیل معارف و علوم وحیانی هادیان الهی را ترک نموده و قرآن و عترتِ رسول را پشت سر گذاشته‌اند. اگر هم به کلامی از آن‌ها استشهاد نمایند، برای رسیدن به مقاصد شوم و ترویج افکار و عقاید خود می‌باشد. از همین رو است که بسیاری از آیات و روایات را به عقاید و خرافه‌های منحرف خود، تأویل می‌برند، و اگر با نظر آن‌ها مخالف باشد و قابل تأویل و توجیه نباشد، آن را مخالف با عقل قلمداد می‌کنند؛ غافل از این‌که آن‌ها به اشتباه، موهومات را به جای معقولات نشانده و خیالات را جایگزین واقعیات کرده‌اند. این در حالی است که مبانی آن‌ها با صریح عقل و نقل، مخالف است که ما در جای دیگری به تفصیل به این مطلب پرداخته‌ایم.[1]

ضلالت آن‌ها به حدّی رسیده است که آشکارا، شعار فرعون مطرود و حلاج مردود را توحیدِ صحیح تلقّی نموده و دعوی «أنا الله» و «لیس فی جبّتی إلاّ الله» را به

---

۱. به کتاب تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود مراجعه شود.

منبر و محراب کشانده و بسیاری از حوزویان را ـ که رسالتشان ترویج قرآن و عترت است ـ مشغول تدریس و فراگرفتن این امور نموده‌اند به گونه‌ای که از حقیقت امر غافل شده و ضلالت را به جای هدایت و کوری را به جای بینایی و ظلمت را به جای نور خریدار شده‌اند و کور کورانه از آن‌ها تقلید می‌نمایند. این در حالی است که امام باقر عليه السلام فرموده‌اند:

«شرّقا وغرّبا، فلا تجدان علماً صحيحاً إلاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»؛[۱]

«در طلب علم درست و راستین دین به مشرق و مغرب بروید (و به هر دری بزنید) که آن را پیدا نخواهید کرد، جز در آنچه از نزد ما اهل بیت صادر شده است.»

از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده که فرمودند:

«نحن الشعار و الأصحاب و الخزنة و الأبواب و لا تؤتى البيوت إلاّ من أبوابها فمن أتاها من غير أبوابها سمّي سارقاً»؛[۲]

«ما اهل بیت پیامبر صلى الله عليه وآله مانند پیراهن تن او و اصحاب و یاران راستین او و خزانه داران علوم و معارف وحی و درها و راه‌های ورود و رسیدن به آن معارف، می‌باشیم و داخل خانه‌ها نمی‌توان شد مگر از درهای آن‌ها. پس کسی که از غیر درهای خانه‌ها واردِ خانه‌ها شود، دزد نامیده می‌شود.»[۳]

چه خوش گفت مرحوم خراسانی در کتاب بیّنهٔ رحمت خود:

ما از پی ائمّهٔ اطهار می‌رویم	نی از پی سنائی و عطّار می‌رویم
ما را نه بر سنائی و عطّار حاجت است	نی از پی گروه خطاکار می‌رویم

---

۱. اصول کافي: ۱ / ۳۹۹، حدیث ۳، بحارالانوار: ۲ / ۹۲.

۲. نهج البلاغة خطبه: ۱۵۴؛ بحارالأنوار: ۲۹ / ۶۰۰.

۳. روایات در این باره در قسمت اوّل کتاب گذشت.

ما را به مولوی و کتابش چه حاجت است
ما بر طریق آیه و اخبار می‌رویم

بیزار ما ز حکمت و عرفان رسمی‌ایم
بر منهج چهارده انوار می‌رویم

نی بوسعید مسلک و نی بوعلی مرام
بر مسلک و طریقهٔ ابرار می‌رویم

منصور و بایزید و غزالی و مغربی
در پشت سر فکنده و دیندار می‌رویم

عرفان رسمی بَشَری نیست غیر وهم
ما راه شرع را نه به پندار می‌رویم

بر خطّهٔ صراط قویمیم مستقیم
بر شاهراه حیدر کرّار می‌رویم

نی اعوجاج صوفی و نی وهم فلسفی
از در درون خانه، نه دیوار می‌رویم

از راه شرع طالب فردوس گشته‌ایم
نی صوفیانه رو به سوی نار می‌رویم

نی پا به خانقاه و خرابات می‌نهیم
نی رو به پیر و خانهٔ خمّار می‌رویم

ما مسلمیم، بسر بت و زنّار ننگریم
نی همچو صوفیان ره، کفّار می‌رویم

آری جواد، هر که مسلمان واقعی است
گوید پی ائمّهٔ اطهار می‌رویم[1]

تصحیح نیّت

ثمّ اعلم أنّ النيّة ليست هي ما اشتهر بين الناس من خطور القلب، أو التلفّظ بها بألفاظ عربيّة أو عجميّة؛ بل هي الداعي على فعل الإنسان. و هي أمر كامن في النفس لا يطّلع عليها إلاّ المجدّون في طاعة الله، الذين بصّرهم الله عيوب النفس و داءها و دواءها، كما قال تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾.[2] و هي تابعة للحالة التي الإنسان مقيم عليها، كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾[3]: أي على نيّته. و هذا ظاهر لمن تدبّر فيه.

---

۱. شیخ محمّد جواد خراسانی ﷺ، کتاب بیّنهٔ رحمت.

۲. سورهٔ شمس، آیهٔ ۸.

۳. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۸۴.

پس از آن، بدان که نیت، خطور قلبی و گذراندن آن در دل یا به زبان آوردن آن با الفاظ عربی یا غیر عربی ـ که در میان مردم مشهور شده است ـ نیست؛ بلکه نیّت همان انگیزهٔ اساسی و محرّک و سبب اصلی انسان برای انجام کار می‌باشد. نیت امری است نهفته و پنهان در نفس انسان که هیچ کس بر آن مطّلع نمی‌شود (که چه عملی خالص برای خدا است و یا درجهٔ خلوصش چه مقدار می‌باشد و چه عملی مشوب و برای غیر خدا است) مگر کوشندگان و پشتکار داران در اطاعت خداوند، همان‌ها که خداوند ایشان را به عیب‌های نفسشان و درد و درمان آن بینا و آگاه کرده چنان که فرموده است: «سپس خداوند شرّ و فجور و پرهیزکاری و خیرِ نفسِ انسان را به آن الهام کرد.»

و «نیّت» تابع حالت قلبی و وضع روحی و ساختار درونی‌ای است که در انسان راسخ و ثابت و استوار و محکم شده (و رسوخ کرده و استحکام یافته و انسان به آن خو گرفته و با آن شکل گرفته و ساختار یافته است. به عبارت دیگر، نیّت و انگیزهٔ هر شخص با حالت درونی‌ای که بر او حکومت می‌کند و بر او غلبه و سیطره دارد، متناسب و سازگار است) چنان‌که در تفسیر این قول خداوند: «بگو: هر کس بر طبق شاکله و ساختار خود عمل می‌کند» آمده است: یعنی طبق نیّتش. و این مطلب برای کسی که در باره آن خوب بیندیشد، آشکار است.[1]

نیّات مردم، تابع روش و سرشت‌شان است

مثلاً: إذا كان رجل شاكلته وطريقته وسجيّته حبّ الدنيا والحرص عليها، لا يعمل عملاً من أعمال الخير و الشّر إلاّ و مقصوده الأصليّ منه حيازة الدنيا. فإذا صلّى (كان الباعث له عليه)، أنّه إذا أخلّ بالصّلاة، يخلّ ذلك بدنياه، و إذا شرب الخمر، يشرب لأنّه يعينه على دنياه وهكذا.

وإذا غلب على أحد حبّ الملوك والتقرّب عندهم، لا يعمل شيئاً إلاّ وهو

---

۱. برای واضح تر شدن مطلب به مرآة العقول ۸/ ۹۲ ـ ۹۱ و ص ۹۶ مراجعه کنید.

يلاحظ أن يكون لهذا العمل مدخل في التقرّب إليهم. و القرينة على ذلك أنّه يترك كثيراً من أعمال الخير لايوافق طباعهم.

به عنوان مثال، وقتی ساختار و روش و طريقه و سِرِشت کسی، دوستی دنيا و حرص ورزی نسبت به آن باشد، هيچ عملی از اعمال خير و شرّ را به‌جا نمی‌آورد مگر اين‌که مقصود اصلی او از آن، به دست آوردن دنيا (و رسيدن به هدفش) است. پس وقتی (عمل خيری به‌جا آورد و) نماز بخواند (هر چند به ظاهر، نيّت قربت به خداوند کند) باعث و داعی و انگيزهٔ اساسی او برای (انجام عمل خير و) نماز خواندن اين است که اگر نماز را ترک کند، اين به دنيايش ضرر می‌رساند. و وقتی (مرتکب شرّ شود و) شراب بنوشد، چون (ارتکاب شرّ و) شراب خوردن او را در رسيدن به دنيايش کمک می‌کند، آن را می‌آشامد و هم‌چنين در بقيهٔ اعمالش.

(مثال ديگر:) و هر گاه بر قلب کسی دوستی پادشاهان و نزديکی به آن‌ها چيره شود و سيطره يابد، هيچ کاری را انجام نمی‌دهد مگر با در نظر گرفتن مدخليّت آن عمل در نزديکی به آن‌ها. شاهد آن اين است که بسياری از کارهای نيک را که موافق با سرشت و خلق و خوی پادشاهان (و خواسته‌هايشان) نيست (و به کار دنيايشان نمی‌آيد)، ترک می‌کند (مانند ترک امر به معروف و نهی ازمنکر و ...)

اختلاف نيّات در اعمال[1]

فإذا تفطّنت لذلك، فاعلم أنّ للنّاس في نيّاتهم منازل و درجات: فمنهم من غلب عليهم شقوتهم كما أشرنا إليه و ليس المنظور في أعمالهم إلاّ أمثال ما ذكرناه من الأمور الفاسدة. وهذا إذا لم‌يسع في ترك تلك الحالة، يتدرّج في الشقاوة إلى أن يترك دينه و عقائده، و لايرجى خيره أبداً.

---

۱. مراجعه شود به مرآة العقول ۸/ ۸۹ـ ۱۰۱، علامهٔ مجلسی ﷺ کلام لطيفی در معنای نيّت و اقسام آن ذکر کرده است.

و الثاني: من ارتفع عن هذه الدرجة؛ ففي نفسه حبّ الدنيا و حبّ الآخرة معاً، و يزعم باطلاً أنّهما يجتمعان. فقد يغلب عليه حبّ الآخرة فيعمل لها. و قد يغلب عليه حبّ الدنيا فيعمل لها. و هذا إذا لم يرفع نفسه عن هذه الدرجة، يلحق عمّا قريب بالاوّل.

و الثالث: من غلب عليه خوف عقاب الله، و تنبّه و تفكّر في شديد عذابه و أليم عقابه، فصار ذلك سبباً لحطّ الدنيا عن نظره. فهو يعمل كلّ ما يعمل من الأعمال الحسنة، و يترك من الأعمال السيّئة خوفاً.

و هذه العبادة صحيحة على الأظهر؛[1] لكن ليس في درجة الكمال. و قد ورد عن الصادق ـ عليه السلام ـ أنّها عبادة العبيد.[2]

پس وقتی متوجّه این مطالب شدی (که نیّت همان انگیزه اساسی، و تابع حالت و ساختار قلبی است و انسان اعمال خود را طبق نیّت و ساختارش انجام می‌دهد،) بدان که نیّت‌های مردم دارای مراتب و درجاتی است: نیّت و حالت و ساختار درونی گروه اول:) برخی از مردم شقاوتشان بر آن‌ها چیره گشته ـ چنان که به این مطلب اشاره کردیم ـ و به تبع، این‌ها در اعمال خود هیچ منظور و هدفی ندارند مگر (رسیدن به) امثال امور فاسدی (چون جاه و مقام و مال و منال و دیگر مقاصد دنیوی) که ذکر نمودیم. و این گونه افراد هر گاه در راه ترک این حالت (شوم و بد عاقبت) نکوشند (و مبارزه با نفس ننمایند و نتوانند نیّت خود را تصحیح بنمایند) به تدریج در شقاوت فرو می‌روند (و شقاوت تمام وجودشان را فرا می‌گیرد) تا آن‌جا که دین و عقاید خود را ترک و رها کنند و هرگز خیرشان امید برده نمی‌شود.

گروه دوّم: کسانی که (از این فرو رفتگان در شقاوت، قدری دور شده‌اند و) از این درجه پست و پایین قدری بالاتر رفته‌اند. بدین ترتیب، محبّت دنیا و آخرت

---

۱. قال العلامة المجلسي رحمه الله ۸ / ۸۹: فلا تصغ إلى قول من ذهب إلى بطلان العبادة إذا قصد بفعلها تحصيل الثواب او الخلاص من العقاب، زعماً منه أنّ هذا القصد مناف للاخلاص ...

۲. اصول کافی ۲ / ۸۴. مراجعه شود بحار الانوار ۷۰ / ۱۹۸.

با هم در نفس آن‌ها جا گرفته است و گمان باطلشان این است که آن دو با هم جمع می‌شوند (و با هم منافاتی ندارند.) پس گاهی محبّت آخرت بر (محبّت دنیای) آن‌ها غالب می‌شود و در نتیجه (امور آخرت را مقدّم می‌دارند و) برای آن عمل می‌کنند و گاهی محبّت دنیا بر آن‌ها غالب می‌شود و در نتیجه (مشغول دنیا می‌شوند و) برای آن عمل می‌کنند. این گونه اشخاص اگر (با دنیا طلبی خود مبارزه نکنند و) خود را از این درجه بالاتر نبرند، طولی نمی‌کشد (که محبّت دنیا همه وجودشان را فرا می‌گیرد و در نتیجه) به گروه اوّل ملحق می‌شوند.

گروه سوّم: کسانی که ترس از عذاب و کیفر خداوند بر آن‌ها غلبه نموده است و از خواب غفلت بیدار شده و در عذاب شدید و سخت خداوند و عقاب دردناکش اندیشه کرده‌اند و همین ترس از عذاب الهی سبب بی‌اعتباری و پستی و بی‌ارزشی دنیا در نظر آن‌ها شده است. پس اینان هر عملی از اعمال نیک را که انجام می‌دهند، و هر عملی از اعمال بد و زشت را که ترک می‌کنند، از جهت ترس عذاب و مجازات است.

این عبادت از نظر ما عبادت صحیح است، ولی در مرتبه عبادت کامل و کمال یافته نیست و از امام صادق علیه السلام هم روایت شده که: این گونه عبادت کردن، عبادت بردگان و غلامان است (که از ترس مولایشان، اطاعتش می‌کنند.)

و الرابع: إنّه غلب عليه الشوق إلى ما أعدّ الله للمحسنين في الجنّة. فيعبد الله لطلب تلك الامور. و قد ورد في الخبر انّها عبادة الأُجراء. و هذا قريب من السابق.

و الخامس: إنّه يعبد الله لأنّه تعالى أهل للعبادة. و هذه درجة الصّدّيقين. و قد قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «ما عبدتك خوفاً من نارك، و لا طمعاً في جنتك، و لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»[۱] و قد ورد عن الصّادق علیه السلام أنّها عبادة الأحرار.[۲]

---

۱. ملاحظه شود: بحار الانوار ۴۱ / ۱۴.

۲. اصول کافی ۲ / ۸۴.

و لایسمع هذه الدعوی من غیرهم؛ إذ لایکون هذا إلاّ لمن یعلم من نفسه أنّه لو لم یکن لله جنّة و لا نار، بل لو کان ـ و العیاذ بالله ـ العاصی في الجنّة و المطیع في النّار، لاختار الإطاعة؛ لأنّ الله تعالی أهل لها.

گروه چهارم (به عکس گروه سوّم) شور و شوق به آنچه خداوند برای نیکوکاران در بهشت آماده فرموده، بر آن‌ها غالب شده است. پس برای رسیدن به این امور (شوق بر انگیز) خداوند را عبادت می‌کنند، و در خبر وارد شده که این گونه عبادت، عبادت مزد بگیران و مزدوران و کارگران است (که به شوق مزد، کار می‌کنند) و مرتبۀ این گروه به مرتبۀ گروه پیشین و سوّم نزدیک است.

گروه پنجم خداوند را چون اهل و شایستۀ عبادت شدن است، عبادت می‌کنند (و عظمت و جلال حق تعالی و قدس و تنزّه او از نقائص و لطف و رحمت و محبّت و بنده نوازی او را در نظر گرفته، با صرف نظر از ثواب و عقاب، او را سزاوار عبادت و بندگی می‌بینند) و این مرتبه و درجۀ صدّیقان است. و حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام (در این مقام) فرمود: از جهت ترس از آتش دوزخ تو، و طمع و امید و آرزوی بهشت تو، تو را عبادت نکرده‌ام؛ بلکه تو را سزاوار و شایسته عبادت شدن و پرستش یافتم، و به این جهت عبادت و بندگی تو پرداختم.

و از حضرت امام صادق علیه‌السلام وارد شده که: این گونه عبادت کردن، عبادت آزادگان (و پاکان و خالصان) است.

البته این ادعا از غیر امامان معصوم علیهم‌السلام پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا این گونه عبادت میسّر نمی‌شود جز برای کسانی که راجع به نفس خود چنین خبر و علم دارند که اگر برای خداوند اصلاً بهشتی و دوزخی (نیز) نبوده باشد، بلکه اگر ـ العیاذ بالله ـ گناهکار در بهشت و اطاعت کننده در دوزخ جای داده شوند، باز هم ـ چون خداوند سزاوار و شایسته عبادت شدن و پرستش است ـ عبادت و اطاعت خداوند را اختیار می‌کردند.

و السّادس: إنّه یعبد الله تعالی شکراً له؛ فإنّه یلاحظ نعمه تعالی الغیر المتناهیة، فیحکم عقله بأنّ هذا المنعم یستحقّ لأن یعبد لنعمه.

و السابع: إنّه يعبدالله تعالى حياءاً؛ فإنّه يحكم عقله بحسن الحسنات و قبح السيّئات، و يعلم أنّ الله تعالى مطّلع عليه في جميع أحواله، فهذا يعبده حياءاً، و لايلتفت إلى ثواب و لا عقاب. و إليه يشير ما ورد في تفسير الإحسان: أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك.[1]

گروه ششم: خداوند را از جهت شکر و سپاس گزاری بر نعمت‌های بی‌شمارش عبادت می‌کنند. اینان نعمت‌های بی‌حدّ و حصر خداوند تعالی را ملاحظه می‌کنند و بر اثر آن عقل آن‌ها در می‌یابد و حکم می‌کند که این چنین نعمت‌دهندهٔ حقیقی‌ای از جهت نعمت بخشیدنش، مستحّق و سزاوار عبادت و پرستش و شکرگزاری است. (پس عقل با در نظر گرفتن این که «خداوند نعمت‌دهندهٔ حقیقی است» و «در مقابل هر نعمت و احسانی، شکری لازم است» نتیجه می‌گیرد که شکر خداوند، لازم است و در مقام ادای شکر، باید او را عبادت کرد.)

گروه هفتم: خداوند را از جهت حیا و شرمندگی عبادت می‌کنند. (شرح آن چنین است که) عقل این‌ها خوبی کارهای خوب و نیکو و بدی و زشتی کارهای بد و قبیح را در می‌یابد (و عقل آن‌ها به زشتی گناه و بدی‌ها و زیبایی نیکی‌ها و طاعت، فرمان می‌دهد) و (از طرف دیگر) می‌دانند که خدای تعالی در تمام حال‌ها بر احوال آن‌ها مطّلع و آگاه است (و آن‌ها را می‌بیند و شاهد و ناظر کارهایشان می‌باشد.) بدین ترتیب و با توجّه به این معرفت این‌ها (حیا می‌کنند که در حضور حق تعالی معصیتی و یا ترک عبادتی کنند و لذا) خداوند را از جهت حیا و شرم حضور، پرستش می‌کنند و (هیچ) توجّهی به ثواب و عذابش ندارند.

و به همین درجه و مقام (که بنده خود را در حضور خدای تعالی ببیند و حیا کند) اشاره می‌کند آن حدیثی که در تفسیر «احسان» آمده است: «**أُعبد الله كأنّك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنّه يَراك**؛ خدا را چنان عبادت کن که گویا او را می‌بینی که اگر تو (به چنین حدّی نرسیده‌ای و) او را نمی‌بینی (بدان که) قطعاً او تو را می‌بیند.»

---

۱. بحار الانوار ۷۰/ ۱۹۶.

و الثّامن: أن يعبده تعالى حبّاً له. و مرتبة المحبّة أعلى مراتب الكمال. و هي تحصل بدوام ذكره ـ تعالى ـ و كثرة العبادة و تذكّر نعم الله ـ تعالى ـ عليه و ألطافه إليه. و إذا حصلت المحبّة، لايجوز مخالفة محبوبه لحبّه إيّاه، و لاينظر إلى نفع و لا ضرر.

و التّاسع: إنّه يعبده تقرّباً إليه؛ أي: طلباً لقربه.

گروه هشتم: خداوند را از روی محبّت به او عبادت می کنند. رتبهٔ محبّت به خداوند، والاترینْ مرتبه کمال است. محبّت با یاد کردن همیشه و پیوسته خداوند و زیاد عبادت کردن و به یادآوردن نعمت‌ها و الطاف و مهربانی‌های پروردگار نسبت به بنده، حاصل می‌شود. (به حکم عقل و وجدان، انسان کسی را که به او احسان می‌کند، دوست دارد به خصوص آن منعمی که انسان سراپا غرق نعمت‌ها و احسان‌های اوست.)

هنگامی که محبّت خداوند تعالی برای بنده‌ای حاصل شد، (به حکم عقل) از جهت محبّت بنده به او، دیگر مخالفت با محبوبش روا نیست و چنین بنده‌ای در مقام عبادت به سود و زیان و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، توجّه نمی‌کند (بلکه فقط رضایت محبوب را در نظر می‌گیرد و همان محبّت، موجب اطاعت و بندگی‌اش می‌شود.)

گروه نهم: خدا را برای تقرّب جستن به او عبادت می‌کنند؛ یعنی به جهت طلب کردن قرب و نزدیکی خداوند و از مقرّبان درگاه او گشتن.

معنای قرب به خداوند[۱]

وللقربة معان دقيقة نشير إلى بعضها؛ إذ لا يتصوّر في شأنه تعالى القرب

---

۱. برای فهمیدن مقصود علامهٔ مجلسی ﷺ کلام ایشان را از جای دیگر نقل می‌کنیم. می‌فرماید: الخامسة نيّة من يعبده تقرّباً إليه تعالى تشبيهاً للقرب المعنوی بالقرب المكانی، و هذا هو الّذی ذكره أكثر الفقهاء و لم أر فی كلامهم تحقيق القرب المعنوی، فالمراد إمّا القرب بحسب الدرجة و الكمال إذ العبد لامكانه فی غاية النقص عار عن جميع ←

الزماني و المكاني.

فالمراد إمّا القرب بحسب الدرجة و الكمال؛ إذ في مراتب النقص له غاية البعد عن جنابه تعالى لغاية كماله. فإذا رفع عن‌نفسه بعض النقائص و اتّصف ببعض الكمالات، قلّ بعده عن جنابه و تخلّق ببعض أخلاقه.

أو القرب بحسب المصاحبة المعنويّة و التذكّر. فإنّه إذا كان محبّ في المشرق و محبوبه في المغرب، فهو على الدوام في ذكره و فكره،

← الكمالات، والربّ سبحانه متّصف بجميع الصفات الكماليّة فبينهما غاية البعد فكلّما رفع عن نفسه شيئاً من النقائص واتّصف بشيء من الكمالات حصل له قرب ما بذلك الجناب، أو القرب بحسب التذكّر و المصاحبة المعنوية، فأنّ من كان دائماً في ذكر أحد ومشغولاً بخدماته فكانّه معه وإن‌كان بينهما غاية البعد بحسب المكان.

(مرآة العقول ۸ / ۱۰۰، بحارالانوار ۷۰ / ۱۹۷)

در عين الحيات ۱ / ۵۳ فرمودند: عبادت جمعی است که باعث ايشان بر عبادت، تحصيل قرب حضرت باری جلّ‌شأنه است، و مراد از قرب نزديکی زمانی و مکانی نيست؛ زيرا که خداوند عالميان از زمان و مکان منزّه است، و قرب الهی را معانی بسيار است، به بيان دو معنا در اين رسالهٔ مختصره اکتفاء می‌نمايد. يکی قرب، به حسب مرتبه و کمال است، يعنی که چون حضرت واجب الوجود کامل من جميع الجهات است، و نقص در ذات و صفات او به هيچ وجه راه ندارد، و ممکن تمام نقص و عجز و ناتمامی است، از اين جهت تقابل و تباين در ميان واجب و ممکن حاصل است، و هر چند يک نقص از نقايص خود را ازاله مـی‌نمايد، و از فـيّاض عـلی الاطلاق کمالی از کمالات بر او فايض می‌گردد، او را فی الجمله نزديکی معنوی به هم می‌رسد، چنان‌چه اگر دو کس با يکديگر در اخلاق تضاد و تباين داشته باشند، می‌گويند که از يکديگر بسيار دورند، و اگر يکی از ايشان اخلاق ديگری را کسب کند، می‌گويند که به او پاره‌ای نزديک شد، اگر چه صفات واجب و ممکن را به يکديگر ربطی نيست، و کمالات ممکن به صد هزار نقص آميخته است، امّـا بـلاتشبيه يک نـوع آشـنايی و ارتباطی به هم می‌رساند، که از آن به قرب تعبير می‌توان نمود، و چون عبادات ظاهره لطف است در عبادات باطنه، و هر عبادتی مورث تکميل کمالی است در نفس، پس ممکن است که در عبادت منظور آدمی تحصيل اين امر باشد، و درجات مراتب اين قرب نامتناهی است.

و معنی ديگر قرب، به حسب تذکّر و محبّت و مصاحبت معنوی است، چنان‌چه اگر کسی در مشرق بـاشد و دوستی از او در مغرب باشد، و پيوسته اين دوست در ذکر محبوب خود باشد، و از خاطر او محو نشود، و به زبان نشر کمالات او نمايد، و به اعضا و جوارح مشغول کارهای او باشد، به حسب قرب معنوی به او نزديک‌تر است از بيگانه، يا دشمنی که در پهلوی او نشسته باشد، و ظاهر است که از کثرت عبادت و ذکر اين معنا بـه حصول می‌آيد.

و مشغول بخدماته و بالأمور المفوّضة اليه. و هذا في الحقيقة أقرب من المحبوب من العدوّ الذي هو جالس بجنبه.

و لا ريب أنّ هذين المعنيين اللّذين ذكرناهما يحصلان من العبادة. فيمكن أن يكون غرض العابد حصول هذين المعنيين.

و برای قرب و نزدیکی خداوند، معانی دقیقی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. از آن‌جا که نسبت به ذات مقدّس خداوند، قرب و نزدیکیِ مکانی و زمانی تصوّر ندارد و معقول نیست[۱]، مقصود از قرب به خدا یا قرب بر حسب درجه و کمال است (به این شرح:) از آن جا که بنده (به جهت ممکن بودنش عاری از تمام کمالات است و) در مراتب نقص و عجز و ناتمامی است و (به عکس،) خداوند (از جمیع جهات کامل است و نقص در ذات و صفات او به هیچ وجه راه ندارد، و) در نهایت درجهٔ کمال است.[۲] (بنا بر این، میان آن دو نهایت تقابل و تباین حاصل است و بنده) در نهایت دوری از ساحت متعالی خداوند است. پس هر گاه بنده برخی از نقص‌ها را از نفس خود دور و بر طرف کند و به بعضی از کمالات معنوی متّصف گردد، دوری و فاصله معنوی او از ساحت قدس ربوبی کم می‌شود و به برخی از اخلاق الهی متخلّق، و اخلاق و صفاتش شبیه و نزدیک به صفات حق تعالی می‌گردد (و در نتیجه، تا اندازه‌ای به قرب و نزدیکی او می‌رسد.)[۳]

---

۱. چون حق تعالی جسم و جسمانی نیست و در نتیجه احتیاج به مکان ندارد که در تقرّب جستن به او مثل سایر موجودات، به مکان او نزدیک شویم. خداوند تعالی فراتر از زمان و مکان است.

۲. البته منظور از این کلام در مورد خداوند همانند کمال در مورد ممکنات و موجودات دارای زیادت و نقصان نیست که هر چه علم و قدرتشان بیش‌تر شود، کامل‌تر می‌شوند؛ بلکه منظور از کمال در مورد خداوند این است که: افعال او در غایت حکمت و مصلحت و ... است، و در ذات و صفاتش منزّه از نقص است. و علم و قدرت و ذاتش حقیقتی مقداری و قابل زیادت و نقصان و کمال و نقص نیست، و دارای علم و قدرت عددی و مقداری و قابل اتّصاف به تناهی و عدم تناهی و زیادت و نقصان نمی‌باشد.

۳. با توجّه به کلام مؤلّف ﷺ در مرآة العقول و عین الحیات ترجمه شد.

تذکّر: با مراجعهٔ به عین‌الحیات و با تأمّل در آنچه در این مختصر گذشت، معنای این کلام علامهٔ مجلسی ﷺ واضح می‌شود و نیاز به شرح و تکرار نیست.

و یا مقصود از قرب به خدا، قرب بر حسب به حسب همراهی و مصاحبت معنوی و (همیشه) به یاد خدا بودن است؛ چرا که هر گاه دوستی در مشرق عالم باشد و محبوبش در مغرب باشد (با این که از هم دورند، به جهت محبّت و کشش و جذبهٔ باطنی) آن دوست همیشه به یاد و به فکر محبوبش می‌باشد و به انجام خدمت‌ها و کارهایی که از طرف محبوب به او واگذار شده است، مشغول می‌باشد، و در حقیقت و واقع، این چنین محِبّ و دوستی (که با دوری ظاهری از محبوبش، همیشه به یاد او و مشغول به خدمتگزاری او می‌باشد)، از دشمنی که در کنار آن محبوب نشسته، به محبوب نزدیک‌تر است (بلکه در واقع و در باطن، مقرّب و نزدیک و همراه و مصاحب آن محبوب می‌باشد. حال بندگانی که خداوند را از روی محبّت و طلب قرب او عبادت می‌کنند، همین گونه است. دوری آن‌ها که از او و عبادت او غافلند نیز، دوری معنوی و ناآشنایی می‌باشد.)

شکی نیست که این دو معنا که برای قرب به خداوند ذکر نمودیم، به وسیلهٔ عبادت دائم و پیوسته حاصل می‌شوند. پس ممکن است که هدف و نیّت شخص عبادت کننده (در عبادتش) حصول و به دست آمدن این دو معنا (و این مقام قرب معنوی به خدا) بوده باشد.

خطر راه تقرّب به خدا زیاد است

و للقرب معان أخر، و للنيّة درجات أخر فيما بين المراتب الّتي ذكرناها لا يتناهى. و إنّما أشرنا إلى بعضها على سبيل التمثيل، ليعرف المؤمن السالك إلى الله خطر هذا الطريق، و يتوسّل اليه تعالى لينجيه من مهالك هذه المسالك، حتّى إذا دخل في زمرة عباد الله المخلصين، أمن من شرّ الشياطين كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾.[1]

برای قرب الهی معانی دیگری (غیر از آن دو معنا) هست و برای نیّت نیز

---

۱. سورهٔ إسراء، آیهٔ ۶۵.

درجات و مراتب دیگری میان آن مراتب (۹ گانه‌ای) که ذکر کردیم، هست که نهایت و شماره ندارد، و از باب مثال به بعضی از مراتب نیّت اشاره نمودیم به منظور این‌که مؤمن سالکِ راه خدا، خطرهای این راه را بشناسد و به خداوند توسّل جوید و متوسّل شود که پروردگار او را از مهلکه‌ها و خطرهای این راه‌ها نجات دهد، تا چون در زمرهٔ بندگان مخلص خداوند داخل شود از شرّ شیطان ایمن شود، چنان‌که خداوند تعالی فرموده است: «[ای ابلیس،] به درستی که تو را بر بندگان (مخلص و پاکدل) من تسلّط و سلطه‌ای نیست.»[1]

تمثیل شیطان به سگ

و لنعم ما مثل الشّيطان بالكلب الّذي يكون على أبواب النّاس، و يؤذي من يهمّ بدخول دار مالكه، و لا يمكن دفعه إلاّ بأن ينهره[2] المالك و يزجره، أو يعلم أنّ الداخل من أصدقاء صاحب البيت. فكذا هذا الكلب اللّعين موكّل على باب الله تعالى، لئلاّ يدخله الأجانب و من لا يليق لشقائه بالدخول فيه. فإذا نهره صاحب البيت جلّ شأنه بسبب استعاذة العبد به من شرّه، أو علم أنّه من مقرّبي هذه الحضرة و من خواصّ مالك الملاّك و كثيراً ما يدخل في هذا الباب و يخرج منه و له أنس بصاحب البيت، لا يتعرّض له هذا الكلب.[3]

---

۱. در سورهٔ مبارک ص آیهٔ ۸۲ و ۸۳ آمده است: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ «شیطان گفت: به عزّت تو قسم که حتماً تمام مردم را گمراه خواهم کرد، مگر بندگان خاصّ و خالص و پاکدل تو را.» پس خود شیطان هم اقرار کرده که بر بندگان عبادت کننده‌ای که خدا را با اخلاص عبادت می‌کنند، راهی و سلطنتی ندارد.

۲. نَهَرَ الرجلَ يَنهَرُه نَهْراً و انتهرَه: زَجَرَهُ. فلا تنهرهُ: لا تزجره. زَجَرْتُه: نهيتُه. الزَجْر: المنع و النهي و الانتهاء.

۳. قيل: انّ هذا المثال و ان كان فيه جهة حسن لتفهيم لزوم الاستعاذة من شرّ الشيطان، و لكنّ الظاهر انّه لعنه الله ليس بموكّل على باب الله تعالى و يتعرّض ايضاً لكلّ من اراد الدخول الى محضر ربّه من المخلصين و غيرهم. نعم، ليس له على عباد الله المخلصين سلطان.

مرحوم مؤلّف محترم این مثال را برای تبیین لزوم استعاذه و پناه بردن به خداوند از شرّ شیطان آورده و منظورش همین بوده است. این‌که گفته شیطان موکّل بر درگاه الهی است، منظور مؤلف نبوده، و لعلّه من سهو القلم.

چه خوب مثل زده شده و تشبیه و مانند شـده شـیطان بـه سگـی کـه بـر در خانه‌های مردم (به نگهبانی مشغول) می‌باشد و هر کس راکه بخواهد به خانهٔ صاحبش وارد شود، آزار می‌رساند (و مانع می‌شود) و ممکن نیست بازداشتن آن سگ مگر به این‌که صاحب خانه (بر آن سگ نهیب زند و) او را براند و بازش دارد، و یا آن که خود آن سگ این شخص داخل شونده را بشناسد و بداند که از آشنایان و دوستان صاحب خانه است (تا متعرّض او نشود.)

پس همین طور است این (شیطان و) سگ ملعون و رانده شده از رحمت الهی که مأمور و نگهبان و گمارده بر درگاه الهی است که مبادا بیگانگان و کسانی که به جهت شقاوتشان در خور و لایق حضور و قرب خداوند نیستند، به بارگاه الهی وارد شوند.

پس وقتی صاحب خانه دل و خداوند ـ به جهت استعاذه و پناه بردن بنده به او از شرّ شیطان ـ آن سگ را براند و باز دارد، یا آن سگ بداند که ایـن بـنده از مقرّبان این درگاه و از خواصّ مالک الملوک است و چه بسیار از این در آمد و رفت می‌کند، و با صاحب خانه انسی و سر و سرّی دارد، متعرّض او نمی‌شود.

عدم توجّه به سرزنش دیگران

فإذا توسّل السالك بجنابه تعالى، و صحّح نيّته بقدر الجـهد فـي بـدو الأمر، يطلب ما يعلم أنّه خير آخرته فيه، و لا يبالي بأن يعدّه أهل الزمان و جهلة الدّوران حشويّاً أو قشريّاً، أو زاهداً متحجّراً، أو ينسبونه إلى الجهل. و إذا كان بهذه المنزلة، يظهر له الحقّ عياناً.

پس هر گاه سالک راه خدا به حضرت حق تـعالی تـوسّل جـوید و در آغـاز سلوک و حرکتش به اندازهٔ طاقت و توانـایی‌اش نـیّتش را پـاک و درست و خالص سازد، باید آنچه می‌داند خیر آخرتش در آن است، بطلبد، و به این که اهل زمانه و نادانان روزگار او را فرو مایه و پست و بـی‌سواد، یـا قشـری و ظاهری، یا زاهد خشک و خشک مقدّس بخوانند و یا او را به نادانی نسـبت دهند، توجه و اعتنا نکند و از این نسبت‌ها باکی نداشته باشد. زمانی که سالک

به چنین مقام و منزلت و مرتبه‌ای برسد، حق و حقیقت برایش به روشنی و وضوح، آشکار و نمایان می‌گردد (و راه راست و درست را در می‌یابد.)

تعلیم از معلّم خوش عقیده

فینبغي بعد ذلك أن يبتغي معلّماً مستأنساً بكلام أهل‌البيت عليهم السلام و أخبارهم، معتقداً لها، لا من يؤوّل الأخبار بالآراء، بل من صحّح عقائده من الأخبار، و يشرع في طلب العلم ابتغاء وجه الله و طلب مرضاته، و يتدبّر في أخبار أهل‌البيت عليهم السلام.

پس از طی این مراحل، سزاوار است معلّمی بطلبد و بجوید که با سخنان اهل‌بیت عليهم السلام و احادیث ایشان مأنوس و معتقد باشد (و آن‌ها را با عقل سالم و فطری و به قرینه احادیث دیگر بفهمد) نه معلّم نمایی که کلام اهل‌بیت عليهم السلام را با رأی‌های خود و آرای مکاتب بشری تأویل و تفسیر و توجیه می‌کند؛[۱] بلکه معلّمی که عقاید خود را از (سر چشمهٔ زلال) اخبار اهل‌بیت عليهم السلام گرفته و تصحیح کرده باشد. (پس از پیدا کردن چنین معلّمی) طلب و آموختن علم را، تنها برای خداوند و طلب خشنودی و رضایت او، شروع کند و همواره در (آیات قرآن و) اخبار اهل‌بیت عليهم السلام تدبّر و تفکّر نماید.

همراهی علم و عمل

و يكون مقصده التحصيل للعمل. فلا العمل ينفع بدون العلم كما ورد عن الصادق عليه السلام: «إنّ العامل على غير بصيرة، كالسّائر على غير الطريق،

---

۱. مانند فلاسفه و عرفایی که ادّعای اسلام و ایمان می‌کنند، در صددند که قواعد فاسد و باطل آنها را که با مسلّمات دین و مذهب مخالفت دارند (مثل قدم عالم، انکار معاد جسمانی، اعتقاد به وحدت وجود و انکار جسمانیّت ملائکه) رنگ و بوی قرآنی بخشیده و کتاب و عترت را به آن مبانی تأویل و تفسیر نمایند و این ظلم نابخشنودنی را در حقّ بشریّت مرتکب شوند. ما قسمتی از این قواعد و مبانی را در کتاب تنزیه المعبود ذکر کردیم.

لا یزیده سرعة السیر إلاّ بعداً»[1] و لا العلم ینفع [بدون العمل]. و أیضاً لا یحصل العلم بدون العمل کما روي: «من عمل بما علم، (ورّثه الله) علم ما لم یعلم».[2]

و لقد شبّه العلم بسراج یکون مع السائر في طریق مظلم؛ إذا وقف و لم یمش، لا یضيء له إلاّ مقدار معلوم. و کلّما مشي، یضيء له مقدار آخر. فالعلم یعین علی العمل؛ و العمل یزید في العلم.

باید هدف و مقصود طالب علم، تحصیل برای عمل باشد؛ چرا که نه عمل بدون علم، نفع و بهره‌ای می‌رساند ـ چنان که از حضرت امام صادق علیه السلام چنین رسیده است: عمل کننده بدون علم و آگاهی و بصیرت، مانند کسی است که در بی‌راهه حرکت و سیر می‌کند که شتاب و تند رفتنش، او را بیش‌تر از مقصد و جادّه دور می‌کند ـ و نه علم و دانش بدون عمل نفعی می‌رساند. علاوه بر آن، اساساً علم (حقیقی و صحیح و نافع) بدون عمل به دست نمی‌آید، چنان که (در احادیث صحیح) روایت شده است: هر کس به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند علم آنچه نمی‌داند، به او میراث دهد و ببخشد.

و به تحقیق که (در حدیثی از امام صادق علیه السلام) علم و دانش به چراغی تشبیه شده که در راهی تاریک، همراه رهگذر و رونده باشد، که هنگامی که آن رهگذر توقّف کند و راه نرود، آن چراغ جز به اندازهٔ معیّنی اطرافش را روشن نمی‌کند، ولی هر زمان راه برود (با هر گامی که بر می‌دارد) مقدار دیگری (از مسیر که تاریک بوده است) برایش روشن می‌شود (علم هم چنین است:) علم به عمل کردن کمک می‌کند (و محرّک و داعی انسان به طرف عمل است) و عمل نیز علم را زیاد می‌کند. (هر گاه مؤمن به علمش عمل کند، علمش محدودهٔ بیش‌تری را برایش روشن می‌سازد و وظیفهٔ آتی‌اش برایش واضح می‌گردد؛ چون عمل، شکرانهٔ علم است و شکر نعمتِ علم، موجب زیادتی آن

---

[1] بحار الانوار ۱ / ۲۰۶.

[2] ... د: بحار الانوار ۲ / ۳۰.

نعمت می‌گردد. و اگر در مقام عمل توقّف کند و از عمل بـاز ایسـتد، چـراغ علمش کم سو می‌گردد و در وظیفه آینده‌اش دچار حیرت و سر درگمی می‌شود.)

تقسیم ساعات روز

فینبغي أن يقسّم يومه ثلاثة أقسام: ففي بعض اليوم يسعى لطلب الرزق الحلال. و في بعض في طلب العلم. و في بعض آخر يشتغل بالفرائض و السنن و النوافل.

(در شروع برنامهٔ عملی، سالک راه خدا برای نظم امور و رسیدن به کارها و وظایفش) سزاوار است روز خود را سه قسمت نماید: در بخشی از روز برای به دست آوردن روزی حلال سعی و تلاش کند. در قسمتی دیگر از آن برای تحصیل علم بکوشد. و در بخشی دیگر از آن، به انجام عبادت‌های واجب و سنّتی (پیامبر و ائمهٔ علیهم‌السلام) و نمازهای نافله بپردازد.[1]

طالب علم چه کتاب‌هایی را بخواند؟

و ينبغي أن يحصل نبذة من العلوم الآلية ـ لافتقار علم الحديث إليها ـ كعلم الصّرف و النحو و قليلاً من المنطق و قليلاً من علم الاصـول و بعض الكتب الفقهيّة. ثمّ يبذل غاية الجهد في علم الحديث، و يـطالع الكتب الأربعة و غيرها من تصانيف الصّدوق و غيره.

و لقد اجتمع عندنا ـ بحمدالله ـ سوى الكتب الأربعة نحو من (مـائتَي كتاب، و لقد جمعتها و فسّرتها في كتاب بحارالانوار. فعليك بالنظر فيه

---

۱. ظاهراً مقصود از سنّت‌ها، مطلق مستحبّات می‌باشد و مقصود از نوافل هـمان اصـطلاح خـاصّ است کـه بـه نمازهای مستحب می‌گویند.

در مجمع البحرین آمده است: النوافل: جميع الأعمال الغير الواجبة ممّا يعمل لوجه الله سبحانه. و أمّا تـخصيصها بالصلاة المندوبة فعرف طار. یعنی: نافله تمام اعمال غیر واجبی است که برای خداوند به‌جا آورده می‌شود و اختصاص دادن آن به نماز مستحب، اصطلاحی جدید است که در عرف فقها صورت گرفته است.

و الخوض في لججه و الاستفادة منه. فإنّه بحر، كما سميّ به).

به جهت نیاز علم (تفسیر و) حدیث به علوم مقدّماتی و ابزاری،[۱] مانند: علم صرف و نحو، شایسته و سزاوار است (محصّل در ابتدا) مقداری از آن علوم را تحصیل کند. هم چنین کمی از علم منطق و اندکی از علم اصول فقه و برخی از کتاب‌های فقهی را بیاموزد.

سپس نهایت و تمام کوشش خود را در (فراگیری) علم (قرآن و) حدیث صرف نماید و به کار گیرد.

و به مطالعه کتب اربعه (کافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب و استبصار که مهم‌ترین کتب حدیثی شیعه‌اند) و غیر آن‌ها مانند کتاب‌های مرحوم شیخ صدوق رحمه‌الله و غیر ایشان، بپردازد.

بحمدالله نزد ما غیر از کتب اربعه (و علاوه بر آن) نزدیک به دویست کتاب حدیثی جمع شده و فراهم آمده است که آن‌ها را در دایرة المعارف بحار الانوار (یکجا با موضوع بندی و باب بندی تفصیلی) گرد آورده و شرح و تفسیر و تبیین نموده‌ام.

پس بر تو باد به مطالعه آن و فرو رفتن در ژرفای (دریاهای معارف اهل بیت وحی علیهم‌السلام) و بهره بردن از آن (و استخراج مرواریدهایش) که آن دریایی است (بیکران) چنان‌که بدین اسم نامیده شده است. (اسم آن بحارالانوار، و بحار جمع بحر است؛ یعنی دریاهای نور که مرواریدهای احادیث اهل بیت عصمت را در بر گرفته است).

روح نماز حضور قلب است

ثمّ اعلم ـ يا أخي ـ أنّ لكلّ عبادة روحاً و جسداً، و ظاهراً و باطناً. فظاهرها و جسدها الحركات المخصوصة. و باطنها الأسرار المقصودة

---

۱. یعنی: علومی که وسیله و ابزار فهم و درک قرآن و حدیث می‌باشند و برای تحصیل علوم دیگر به منزلهٔ ابزارند. خودشان مقصود بالذات و مطلوب لذاته نیستند، بلکه تحصیل آن‌ها برای به دست آوردن امور دیگری می‌باشد، مثل: علم صرف و نحو و.... به این علوم، علوم آلی (منسوب به آلت به معنی وسیله و ابزار) می‌گویند.

منها و الثمرات المترتّبة عليها. و روحها حضور القلب و الإقبال عليها، و طلب حصول ما هو المقصود منها.

و لاتحصل تلك الثمرات إلاّ بذلك، كالصّلاة الّتي هي عمود الدين. جعلها الله تعالى أفضل الأعمال البدنيّة، و رتّب عليها آثاراً عظيمة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[1] وقال رسول‌الله ﷺ: «الصّلاة معراج المؤمن». و لا يترتّب عليها تلك الثمرات إلاّ بحضور القلب الّتي هي روحها؛ اذ الجسد بلا روح لا يترتّب عليه أثر.

و لذا صلاتنا لا تنهانا عن الفحشاء و المنكر، و لا يحصل لنا بها العروج عن تلك الدَّرَكات الدنيّة إلى الدرجات العليّة. فإنّ الصلاة معجون الهيّ و مركّب سماويّ إذا لوحظت فيها شرائط عملها، ينفع لجميع الأمراض النفسانيّة و الأدواء الروحانيّة.

فيلزم أن يكون الإنسان متذكّراً في كلّ فعل من أفعال الصّلاة سرّ ذلك الفعل، و الغرض المقصود منه.

ای برادر، (در مقام به جا آوردن عبادت‌های واجب و مستحب، ابتدا) بدان که هر عبادتی را روحی و جسدی، و ظاهری و باطنی است. پس ظاهر و جسد تمام عبادت‌ها، حرکات مخصوص آن‌ها است (که شارع تشریع و مقرّر کرده است. مانند قیام، رکوع، سجود، نشستن، قرائت و اذکار در نماز.)

امّا باطن عبادت‌ها، اسرار و رموزی است که خواسته شارع از تشریع آن عبادت‌ها است و مقصود و منظور وی از به جا آوردن آن عبادت‌ها می‌باشد. و ثمرات و نتیجه‌هایی است که بر آن عبادت‌ها مترتّب می‌شود. روح آن عبادت‌ها هم حضور قلب و روی آوردن دل به آن و طلبیدن حصول آنچه از عبادت، مقصود و مراد است، می‌باشد.[2] (یعنی آشنایی با خداوند و ...) و آن

---

۱. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۴۵.

۲. به عبارت دیگر، روح عبادت همان حضور قلب و توجّه به آن عبادت، و کوشش برای رسیدن به هدف و مقصود عبادت است، و این فواید و ثمرات جز با روح عبادت به دست نمی‌آید.

ثمرات و نتیجه‌ها جز با تحقق روح عبادت (که همان حضور قلب و توجّه و اقبال به خدا است) به دست نمی‌آید. مانند نماز که آن ستون دین است. خداوند آن را برترین اعمال و عبادات بدنی قرار داده (که ظاهر و جسد این عبادت است) و آثار بزرگی را بر آن مترتّب کرده (که باطن آن است) و خود در بارهٔ آثارش فرموده است: «به درستی‌که نماز انسان را از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد.» و حضرت رسول خدا ﷺ هم در این باره فرموده است: «نماز معراج مؤمن و نردبان عروج معنوی مؤمن است.» و هیچ یک از این ثمرات (مانند باز داشتن از کار زشت و ناپسند و عروج معنوی) بر نماز مترتّب نمی‌شود مگر به حضور قلب (و توجّه قلبی داشتن به خداوند) که همان روح و جان نماز است؛ زیرا (نماز بدون حضور قلب، جسدی بی‌روح است و) بر جسد بی‌روح، هیچ اثری مترتّب نمی‌گردد (و کاری از آن ساخته نیست.)

از همین جهت است که نمازِ ما، ما را از کار زشت و ناپسند باز نمی‌دارد (و با این‌که نماز می‌خوانیم، کارهای ناپسند را هم مرتکب می‌شویم) و به وسیلهٔ این نماز، عروج و صعود از این رتبه‌ها و درکات پست و پایین به سوی درجات بلند و مقامات والا، برای ما حاصل نمی‌شود (در حالی که باید با نمازمان از زشتی‌ها باز داشته شویم و از بیماری‌های پست روحی پاک گردیم.)

چراکه نماز، دوا و معجونی[1] است الهی و آسمانی مخلوط و آمیخته، دارویی که چون شرایط و آداب به‌جا آوردن آن در نظر گرفته و بر آن‌ها مراقبت شود، برای همهٔ مرض‌های نفسانی و دردهای روحی مفید خواهد بود.

توجّه به اسرار افعال و اقوال نماز

از این رو، لازم است انسان در هر فعلی از افعال نماز، سرّ آن فعل و غرض و هدف قصد شده از آن را در نظر بگیرد (تا نمازش وسیلهٔ عروج او گردد.)

---

۱. فرهنگ عمید: سرشته و خمیر کرده شده، مخلوطی از چند دارو که با هم خمیر کرده باشند، معاجین جمع.

اسرار دعاهای قبل از نماز

ففي الدعوات المقدّمة عليها إيناس للنّفس الّتي استوحشت بسبب الاشتغال بالأمور الدنيويّة الّتي اضطرّ إليها الإنسان بحسب الحكم و المصالح، ليكون عند الشروع فيها مستأنساً بجنابه تعالى.

و أيضاً من شرائط قبول العمل التقوى و الورع عن المعاصي ـ إذ بارتكابها يبعد عن ساحة قربه ـ و قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنْ الْمُتَّقِينَ﴾.[1] و لمّا ارتكب العبد الأفعال السيّئة و بَعُد بسببها غاية البُعد، يتضرّع قبل الصلاة أن يغفر له و يصفح عن جرائمه، ليصير أهلاً لأن يعبده و يناجيه.

و في التكبيرات تنزيه لجنابه تعالى عن الشّريك و المثل و النقص، و عن أن يمكن للعبد إدراكه بالقوى الظّاهرة و الباطنة و العقول و الأفهام، و تذكّر للعقائد الحقّة لتستقرّ في النفوس.

و في دعاء التوجّه تلقين للإخلاص في النيّة و إظهار لغاية العبوديّة و رفع النظر عمّا سواه، و التوجّه بشراشره إليه.

پس (از باب مثال) یکی از اسراری که در دعاهای مأثور پیش از شروع نماز نهفته، انس و خو گرفتن نفس و روح انسان با خداوند و میل کردن به او و صمیمی شدن با او است؛ همان نفسی که به سبب اشتغال به امور دنیوی ـ که طبق حکمت‌ها و مصلحت‌ها، انسان ناچار به انجام آن امور و ناگزیر از آن‌ها (و لازمهٔ زندگی مادّی) است ـ از خدا دور و جدا و روابطش با او سرد شده است. نمازگزار این دعاها را قبل از شروع نماز می‌خواند که هنگام شروع نماز، با حق تعالی مأنوس گردد.[2]

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۲۷.

۲. به عبارت دیگر: یکی از اسراری که در دعاهای مأثور پیش از شروع نماز نهفته، این است که: نفس انسان که ←

از شرائط قبولی اعمال تقوا است

هم‌چنین (یکی دیگر از اسرار دعاهای مأثور پیش از نماز این است کـه) از شرایط پذیرفته شدن عمل‌های عبادی، تقوا و پرهیزگاری و دوری کردن از گناهان است ـ زیرا با مرتکب شدن گناهان، شخص از ساحت قُرب خداوند تعالی دور می‌شود (و اعمالش مورد قبول واقع نمی‌گردد) ـ و خداوند خود در این باره فرموده است: «خداوند فقط از پرهیزگاران می‌پذیرد.»

و وقتی بنده مرتکب کارهای بد شد و به سبب آن‌ها از درگاه حق تعالی بیش از حدّ دور گردید، پیش از نماز، به درگاه خداوند تضرّع و زاری می‌کند که حق تعالی او را بیامرزد و از گناهانش در گذرد تا آن‌که بنده شـایسته پـرستش و عبادت خداوند و مناجات با او گردد (و شرط قبولی عبادتش فراهم و عملش پذیرفته گردد.)

بعضی از اسرار تکبیرات قبل از نماز

و در (هفت) تکبیر افتتاحی نماز (اسراری است؛ از جمله آن‌ها:) منزّه شـمردن و مبرّا دانستن خداوند از شریک و شبیه و مثل[1] و نقص و عیب. و نیز منزّه شمردن خداوند از این‌که برای بنده ادراکش با حواس و قوای ظاهری و باطنی و عـقل‌ها و فهم‌ها ممکن باشد. (پس در تکبیرات قبل از نماز می‌گویی که خداوند برتر و بزرگ‌تر از این است که کسی بتواند او را تعریف و توصیف و درک و ...کند.)

هم‌چنین در تکبیرات، تذکّر و یادآوری عقاید حقّه است تا آن‌که آن اعتقادات

← به سبب اشتغال به امور دنیا ـ که طبق حکمت‌ها و مصلحت‌ها، انسان ناچار به انجام آن امور و ناگزیر از آن‌ها (و لازمهٔ زندگی مادّی) است ـ از خدا دور و جدا و روابطش با او سرد شده است، (با خواندن این دعاها پیش از نماز از آن حالت دنیایی بیرون می‌آید) و به هنگام شروع نماز روح و روانش با خداوند انس و خو می‌گیرد و به طرف او میل می‌کند و با او صمیمی می‌شود.

۱. فرق بین شریک و مثل این است که: در شریک، اختلاف در ماهیت معتبر است، بر خلاف مثل که در آن اتّفاق در ماهیت معتبر می‌باشد. از این رو مرحوم خواجه در تجرید الاعتقاد دربارهٔ هر یک از شریک و مثل در فصل مستقلی بحث کرده است.

در نفس‌ها و جان‌ها جای گیرد و ثابت و استوار و مستحکم گردد.

در دعای توجّه هم (که قبل از نماز خوانده می‌شود) تلقین و تفهیم و القا کردن اخلاص در نیّت نماز، و اظهار نهایت عبودیّت و بندگی، و صرف نظر کردن و چشم پوشیدن و روی بر تافتن از غیر خدا، و توجّه و روی آوردن بنده با دل و تمام وجودش به سوی خداوند تعالی است. (پس دعای توجّه برای توجّه و آماده شدن برای رسیدن به حضور مالک الملوک است.)

بعضی از اسرار سورهٔ حمد در نماز

و في القراءة مكالمة مع المحبوب الحقيقيّ و مناجاة بذكر محامده أوّلاً و وصفه بالأوصاف الكمالية، وسيلة أمام الحاجة، و رعاية لآداب المكالمة و المناجاة ثمّ إظهار العبوديّة؛ ثمّ التخلّي عن الحول و القوّة، و الاستعانة به في جميع الأمور، خصوصاً في العبادات؛ ثمّ طلب الهداية إلى الصّراط المستقيم ـ و هو صراط النبي و الأئمة ﷺ في جميع العقائد و الأعمال و الأخلاق و الطريق[1] إلى الله، و هذا المطلب مشتمل على جميع المطالب العالية ـ ثمّ الاستعاذة عن صراط أعدائهم ـ و (يندرج فيه) جميع العقائد الباطلة و الأخلاق الرديّة و الطرق المضلّة و جميع الفسوق؛ فإنّها جميعاً صراط أعدائهم ـ.

در قرائت سورهٔ حمد (نیز اسراری نهفته است. از جمله آن‌ها:) گفت و گو و مناجات و راز و نیاز با محبوب حقیقی است به این گونه که: نمازگزار ابتدا با ذکر صفات نیک خداوند او را ستایش می‌کند و با صفات کمال و پسندیده‌اش او را وصف می‌نماید. این ستایش خداوند پیشاپیش اظهار حاجت و نیاز، واسطه و چاره‌ای برای رسیدن به آن و از جهت رعایت آداب گفت و گو و مناجات با خداوند عزیز و جلیل است. (چون از دید عقل و نیز روش عقلا

---

۱. در بعضی از نسخه ها: الطرق.

چنین است که اگر نزد شخص بزرگی برای حاجتی می‌رویم، به جهت رعایت آداب گفت و گو با شخص بزرگ و تحریک و توجّه عواطف او، ابتدا صفات حمیده و اخلاق پسندیده او مثل احسان و کرم و بزرگواری او را ذکر می‌کنیم و بعد، حاجت خود را بیان می‌داریم.)

پس از ستایش خداوند و ستودن او به الوهیت و ربوبیت و رحمانیت و رحیمیت و مالکیت و فرمانروایی او، (نمازگزار با گفتن **إِيَّاكَ نَعْبُدُ**) آشکارا، عبودیّت و بندگی خود را اعلان می‌کند. پس از آن (با گفتن **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**) خالی و تهی بودن خود از هر توان و قدرت و قوّت ذاتی، و کمک طلبیدن و یاری خواستن از خداوند در تمام کارها به خصوص در به‌جا آوردن عبادت‌ها را اظهار می‌دارد.

آن‌گاه (با گفتن **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**) هدایت به راه راست را از خداوند می‌طلبد.

راه راست همان راه حضرت رسول و ائمّهٔ طاهرین علیهم‌السلام در تمام اعتقادات و اعمال و اخلاق (و در تمامی شؤون حیات فردی و اجتماعی و ...) است (و تنها همین طریق) طریق و راه به سوی خداوند می‌باشد. و این درخواست هدایت به راه راست الٰهی، همهٔ مطالب و عقاید و اعمال و اخلاق والا را در بر دارد. سپس مناجات با او (با گفتن **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**) و پناه بردن به خداوند از پیمودن راه دشمنان پیامبر خدا و اهل بیت علیهم‌السلام (که مورد غضب پروردگار و گمراهند.) و در این پناه بردن به خداوند از پیمودن راه دشمنان پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام، پناه بردن به او از تمام اعتقادات باطل و اخلاق پست و زشت و راه‌های گمراه کننده و تمامی فسق و فجورها و تبهکاری‌ها، مندرج می‌باشد و گنجانده می‌شود؛ زیرا همهٔ این‌ها، راه و رسم دشمنان پیغمبر و ائمّه علیهم‌السلام می‌باشد.

بعضی از اسرار رکوع و سجود در نماز

و كذا في الرّكوع و السجود، خضوع و تذلّل لله تعالى لدفع ما يحدث في الإنسان من التكبّر و الفخر و العجب. فأمر بأن يضع مكارم بدنه

علی التّراب عند ربّه.

و کذا في کلّ فعل من الأفعال حِکَم جسیمة و مصالح عظیمة لا تفي بشرحها الکتب العظیمة. و قد ورد في الأخبار في کلّ فعل من أفعال الصّلاة أسرار غریبة و حِکَم عجیبة. و إنّما أومأنا في هذا المقام إلی بعض منها علی جهة التمثیل، و إلاّ فلا تفي هذه الرسالة و آلاف أمثالها بشرح واحد منها.

فینبغي أن یرجع الإنسان إلی الأخبار الواردة فیها و في أسرار جمیع العبادات و حِکَمها، و یأتي بکلّ فعل علی وجهه، لیکون کلّ فعل من أفعاله وسیلةً لقربه، و سبباً لتکمیل نفسه، و هادیاً له إلی سبیل نجاته.

و هم‌چنین در رکوع و سجود، (نهایت) تواضع و فروتنی و اظهار ذلّت و مسکنت در برابر عظمت خداوند تعالی است، به جهت دفع و دور کردن تکبّر و غرور و خود بزرگ بینی و فخر فروشی و خود پسندی و خلاص شدن از آن‌ها که در نفس انسان پدید می‌آید.

پس [بدین جهت است که] خداوند امر فرموده که بنده شریف‌ترین و برترین اعضای بدن خود را در پیشگاه پروردگارش بر خاک بگذارد.

هر فعلی از افعال نماز اسراری دارد

و هم چنین در هر فعلی از افعال نماز، حکمت‌های مهم و مصلحت‌های عظیمی وجود دارد که کتاب‌های مفصّل هم برای شرحش کافی و وافی و بس نیست.

در اخبار و احادیث برای هر فعلی از افعال نماز، اسرار و حکمت‌های غریب و عجیبی بیان شده است، و ما از باب مثال در این مقام به برخی از آن‌ها اشاره کردیم. و گر نه (اگر بخواهیم همه را بازگو کنیم،) این رساله و هزاران رسالهٔ دیگر مثل این رساله، برای شرح یکی از اسرار نماز وافی و کافی نخواهد بود.

پس شایسته است که انسان به احادیثی که در باره اسرار نماز و اسرار و حکمت‌های همه عبادت‌ها وارده شده، مراجعه کند (و در آن‌ها بیندیشد)

و هر فعل و عبادتی را درست و آن طور که باید و شاید، به‌جا آورد، تا هر فعلی از افعال نماز و عبادت بنده، وسیلهٔ تقرّب و نزدیکی او به خداوند و باعث کمال یافتن نفس و موجب تکامل روح او و راهنمای او به راه نجاتش باشد.

دعا و مناجات، نزدیکترین راه تقرّب به خدا

ثمّ اعلم أنّ أقرب الطرق إلی الله تعالی کما هو ظاهر کثیر من الآیات و الأخبار، هو طریق الدعاء و المناجاة؛ لکن لهما شرائط من حضور القلب، و التوسّل التامّ، وقطع الرّجاء عمّن سواه تعالی و الاعتماد الکامل علیه، و التوجّه في صغیر الأمور و کبیرها و قلیلها و کثیرها إلیه سبحانه.

سپس بدان‌که نزدیک‌ترین راه‌ها به سوی خداوند تعالی ـ چنان که ظاهر بسیاری از آیات و احادیث است ـ راه دعا و مناجات با او است؛ امّا برای دعا و مناجات هم شرایطی هست مانند: حضور قلب، توسّل کامل به خداوند و ناامیدی از غیر او، اطمینان و اعتماد کامل بر او و توجّه کردن و روی آوردن در همهٔ کارها، چه کوچک و بزرگ و چه کم و زیاد آن‌ها، به خداوند سبحان.

دعاهای شبانه روزی بر دو نوع است

و الأدعیة المأثورة علی نوعین:

منها: الأوراد و الأذکار الموظّفة المقرّرة في کلّ یوم و لیلة، المشتملة علی تجدید العقائد و طلب المقاصد و الأرزاق و دفع کید الاعداء و نحو ذلك. و ینبغي للمرء أن یجتهد في حضور القلب، و التوجّه و التضرّع عند قراءتها، لکن یلزم أن لا یترکها إن لم یتیسّر ذلك.

و الثاني: المناجاة، وهي الأدعیة المشتملة علی صنوف الکلام في التّوبة و الاستغاثة و الاعتذار و إظهار الحبّ و التذلّل و الانکسار. و ظنّي أنّه لا ینبغي أن یقرأ تلك إلاّ مع البکاء والتضرّع والخشوع التامّ.

وينبغي أن يترصّد[1] الأوقات لها، و لا يقرأ بدون ما ذكر، فيشبه الاستهزاء و السخريّة.

و هذان القسمان من الدعاء ببركة أهل البيت عليهم السلام عندنا كثيرة لا تفي الفرصة بالاشتغال بعشر أعشارها.

فأمّا القسم الأوّل، فأكثرها مذكورة في مصباحَي الشيخ الطوسي و الكفعمي ـ رحمهما الله ـ و كتابَي التتّمات[2] و الإقبال لابن طاووس ـ قدس سره ـ في ضمن التعقيبات و أدعية الاسبوع و أعمال السّنة و غيرها.

و القسم الثاني أيضاً منشورة في عرض تلك الكتب و غيرها، كالأدعية الخمس عشرة، و المناجاة المعروفة بالانجيليّة، و دعاء كميل النخعي (و غيرها). و الصحيفة الكاملة جلّها بل كلّها في المقام الثاني.

و دعاهایی که در اخبار (از صاحب شرع) رسیده، بر دو نوع است:

نوع اوّل: اوراد و اذکاری که خواندنش در هر روز و شبی مقرّر شده است. محتوای این وردها و ذکرها شامل تجدید و تازه کردن اعتقادات (و ارائه تازه آن‌ها و تکرار کردن و تلقین کردن آن‌ها به نفس) و طلب نمودن خواسته‌ها و حاجت‌ها و (وسعت) روزی‌ها، و دفع مکر و نیرنگ دشمنان و نظیر این‌ها می‌باشد. برای انسان شایسته و سزاوار است که در وقت خواندن آن دعاها بکوشد که با حضور قلب و توجّه و تضرّع و زاری همراه باشد؛ ولی اگر حالت تضرّع و توجّه و حضور قلب هم و برایش میّسر نگردید، لازم است خواندن آن‌ها را ترک نکند. (پس انسان نباید این گونه دعاها را ترک کند و لو حضور قلبی نباشد.)

نوع دوّم: مناجات است. مناجات دعاهایی است که شامل گونه‌های مختلف

---

۱. الترصّد: الترقب. الإرصاد: الانتظار. يترصّد: يترقّب. الرّاصد بالشّيء: الرّاقب له. الراصد: الحافظ. رَصَدَ، تَرَصَّدَ له: در انتظار بود، چشم به راه بود.

۲. تتمّات، همان کتاب فلاح السائل است؛ و به تتمّات نامیده شده، چون تتمّهٔ کتاب مصباح شیخ طوسی رحمه الله است.

کلام در بارهٔ توبه و استغاثه و یاری طلبیدن و اعتذار و عذرخواهی از تقصیر و اظهار ندامت و اظـهار مـحبّت و دوستی خـدا و اظـهار ذلّت و مسکـنت و شکستگی و شکسته دلی در پیشگاه خداوندی می‌باشد.

من تصوّر می‌کنم و گمان من این است که خواندن مناجات و این قسم دعاها شایسته و سزاوار نیست مگر با گریه و زاری و تضرّع و خشوع کامل. (از این جهت) سزاوار است انسان منتظر و مترصّد و چشم به راه اوقات مـناسب (و حالت اقبال قلب) برای خواندن مناجات باشد و بدون آن حالاتی که ذکر شد، مناجات‌ها را نخواند که (چنین مناجات خواندنی بیش‌تر) شبیه به تمسخر و استهزا است (تا به مناجات.)

به برکت اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ این دو قسم دعا در نزد ما شیعیان، آن‌قدر فراوان است که فرصت ما برای خواندن یک دَهُم آن‌ها هم وافی و کافی نیست.

امّا دعاهای قسم اول (اوراد و اذکار مقرّر هر روز و شب) بیش‌تر آن‌هـا در کتاب مصباح شیخ طوسی ﵀ و مصباح شیخ کفعمی ﵀ و در کتاب تـتمّات و کتاب اقبال سیّد ابن طاووس ﵀ در ضمن تعقیبات نمازها و دعاهای هفته و اعمال ماه‌های سال و غیر آن‌ها مذکور و مندرج است.

قسم دوّم دعاها (مناجات) نیز در میان دعاهای همین کتاب‌های یاد شده و غیر آن‌ها پراکنده است، مانند مناجات و دعاهای خمسه عشر حضرت امام زین العابدین ﵇ و مناجاتی که معروف و مشهور به انـجیلیه است و دعـای کمیل و غیر آن. و بیش‌تر صحیفهٔ کامله سجّادیه، بلکه تمام آن، در باب مقام دوّم (مناجات) است.

بعضی از دعاها مناسب حالت خاصّی است

ثمّ إنّ بعض تلك الأدعية يناسب حالة الخوف، و بعضها حالة الرجاء، و بعضها للبلاء، و بعضها للرخاء؛ إلى غير ذلك من الأحوال المختلفة الّتي ترد على الإنسان. فينبغي أن يقرأ الإنسان في كلّ حالة ما يناسبها مـن الأدعية، مع التدبّر في معانيها و البكاء و التضرّع فيها.

و أنت إذا سلكت هذا المسلك، أيقنت أنّه أقرب الطّرق إلى الله تعالى، و به تحصل مقاصد الدّنيا و الآخرة.

پس از آن، برخی از این دعاها با حالت خوف و ترس، و برخی با حالت رجا و امید، و بعضی با حالت بلا و گرفتاری (یعنی برای رفع بلا) و برخی با حالت ناز و نعمت و آسایش و غیر این‌ها از حالات مختلفی که برای انسان پیش می‌آید و رخ می‌دهد، مناسب و سازگار است.

پس سزاوار است که انسان در هر حالتی (که دارد)، دعایی را بخواند که مناسب با آن حالت است؛ البته با تدبّر و اندیشه در معانی آنها و گریه و ناله و زاری در اثنای دعا.

وقتی تو این راه را بپیمایی و این روش را به‌جا آوری، یقین می‌کنی که این راه دعا و مناجات، نزدیک‌ترین راه‌ها به سوی قرب خداوند تعالی است و با همین راه و روش، خواسته‌ها و حاجت‌های دنیا و آخرت، حاصل می‌شود و به دست می‌آید.

اخلاق خوب و بد، باعث سعادت و هلاکت

ثمّ اعلم أنّ أعظم سعادات النفس الأخلاق الحسنة الزكيّة من المصافاة و الجود و السخاء و الإخلاص و المسكنة و الحلم، و غيرها من الأخلاق الحسنة التي استحسنها الشرع و العقل.

و أقوى مهلكات النفس الأخلاق الذّميمة الرديّة من البخل و الجبن و الكبر و العجب و الرياء و الغضب و الحقد، و غيرها من الملكات[1] الرديّة التي استقبحها العقل و الشرع.

فيجب على الإنسان السّعي في التخلّي عن الأخلاق السيّئة، و التحلّي بالأطوار المرضيّة.

سپس بدان که بزرگترین سعادت نفس و روح و جان انسان، داشتن اخلاق

---

۱. یا «المُهلکات» بنا بر نسخهٔ دیگر.

نیکو و پسندیده و شایسته و مهذّب است، از قبیل با صفایی و یکدلی و دوستی پاک و خالص و صادقانه، و جود و بخشندگی و گشاده دستی، و سخاوت و اخلاص و مَسْکنت و فروتنی و افتادگی، و حلم و بردباری و غیر این‌ها از اخلاق خوب که عقل و شرع و دین آن‌ها را نیکو شمرده‌اند.

و نیرومندترین تباه کننده‌های نفس و روح و جان انسان، اخلاق و صفات مذموم و زشت و پست است، مثل: بخل و ترس و تکبّر و خود پسندی و خودنمایی و خشم و کینه توزی و غیر این‌ها از صفات ناپسند و عادت‌ها و ملکه‌های[1] بد و زشت که عقل و شرع آن‌ها را قبیح شمرده است. پس سعی و کوشش در راه خالی شدن و عاری و تهی شدن از صفات نکوهیده و زشت، و آراسته شدن به آداب پسندیده و اخلاق حسنه، بر انسان واجب و لازم است.

صوفیّه در اینجا هم به گمراهی رفتند

و زعمت الصوفيّة أنّهما إنّما يحصلان بترك المألوفات، و الاعتزال عن الخلق، و ارتكاب المشاقّ، و ملازمة الجوع المنهك[2] و السهر الدائم، و سائر ما هو طورهم[3] و دأبهم.

و إنّي وجدت من يقاسي تلك الشدائد منهم تزيد أخلاقه الرديّة وتقلّ أخلاقه الحسنة ـ اذ يغلب عليه السّوداء، فلا يمكن لأحد أن يتكلّم معهم بكلمة لسوء خلقهم ـ ويقوى تكبّرهم وعجبهم بحيث يظنّون أنهم تجاوزوا عن درجة الأنبياء، و يبغضون جميع الخلق و يستوحشون منهم

---

۱. در بعضی از نسخه‌ها «المُهلكات» به جای «الملكات» آمده است، بنا بر این ترجمهٔ عبارت چنین می‌شود: و دیگر خصلت های مُهلک و پستی که عقل و شرع آن‌ها را زشت و قبیح شمرده‌اند.

۲. النهك: المبالغة في كلّ شيء. نهكت من الطعام: بالغت في أكله.

۳. الناس أطوار: أي اصناف، على حالات شتّى. الطّور: الحال و جمعه أطوار. قال الله تعالى: خلقكم أطواراً أي ضروباً و أحوالاً مختلفة. الأطوار: الحالات المختلفة.

الدّأب العادة و الملازمة. كدأب آل فرعون: كعادتهم و حالهم. و معنى العبارة: سایر آنچه که روش و دستور آنهاست (و حال و عادتشان است).

وكذا سائر صفاتهم؛ لكن لا يظهر ذلك للخلق، لعدم معاشرتهم ومعاملتهم معهم.

صوفيّه گمان مى‌كنند كه اين دو امر (تخلّى و زدودن اخلاق بد و دور شدن از صفات ناپسند، و تحلّى و آراسته شدن به صفات پسنديده و اخلاق نيک) تنها با ترک عادت‌ها و امور مرسوم و معمول و كناره گيرى از خلق و انزوا طلبى و انجام دادن كارهاى سخت و دشوار، و ملازمت و مداومت بر گرسنگى خارج از اندازه و از پا در آورنده و طاقت فرسا و مداومت بر بيدارى دائمى و هميشگى (شب‌ها) و مداومت بر ديگر آداب و رسوم صوفيان، حاصل مى‌شود.

من كسانى از اين طايفه را ديدم كه اين مشقّت‌ها و سختى‌ها را تحمّل مى‌كرد و به جان مى‌خريد و با اين حال، اخلاق پست و بد و زشتش، تشديد و زيادتر مى‌شد و اخلاق خوب و نيكش هم كم و كم‌تر مى‌گشت؛ زيرا (به واسطهٔ اين رياضت‌ها و ...) سودا[1] در مزاجش زياد و (بر ديگر اخلاط) غالب مى‌گردد (و بر اثر آن، آثار غلبه سودا مانند بد خلقى و ملالت و ... در او ظاهر مى‌شود) و به جهت بد خلقى او، ممكن و ميسّر نمى‌شود كه كسى با او كلمه‌اى سخن بگويد (و كسى رغبت و ميل نمى‌كند با او هم‌صحبت شود) و (هم چنين در اين اشخاص) تكبّر و خودپسندى قوى مى‌شود و نيرو مى‌گيرد چندان كه در نفس خود گمان مى‌كنند آن‌ها از مرتبت و درجهٔ پيغمبران گذشته و بالاتر رفته‌اند.[2] و (نيز اين‌ها) همهٔ خلق و مردم را دشمن مى‌دارند و از آن‌ها نفرت دارند و گريزان و ترسانند. ديگر صفات آن‌ها هم همين گونه ناپسند است. ولى اين صفت‌هاى زشت آن‌ها براى مردم ظاهر و آشكار نمى‌شود؛ چون اين‌ها با مردم معاشرت و همنشينى و معامله و بر خورد و ملاقات ندارند.

---

۱. سودا يكى از اخلاط چهارگانه بدن است. سه خِلط ديگر عبارتند از صفرا، بلغم و دم و خون. طبيبان سنّتى براى هر يک از اين‌ها آثارى قائل بوده‌اند كه در صورت غلبه يكى، آثار همان ظهور و بروز مى‌كند. و در اصطلاح طبّ قديم به معنى مرض ماليخوليا است.

۲. بايزيد بسطامى مى‌گفت: پرچم من از پرچم حضرت محمّد ﷺ گسترده‌تر است. (تلبيس ابليس: ۳۶۵ و سفينة البحار ۵ / ۲۰۸). ابن عربى ادّعا مى‌كرد كه از خاتم الانبياء ﷺ برتر است.

راه معالجه اخلاق

و ظنّي أنّ طريق معالجة ذلك هو أن يتوسّل أوّلاً إلى الله تعالى في رفع تلك الرذائل؛ ثمّ يتفكّر في سوء عواقبها و عيوب نفسه و رداءة أصله، و ما ينتهي إليه حاله و نقص أعماله و نيّاته؛ ثمّ يعالج كلّ خصلة بتمرين النفس على ضدّها حتى يصير ضدّها له خلقاً وعادةً. و في أثناء ذلك يتدبّر في الأخبار الواردة في ذمّها ومدح ضدّها. و كتاب الإيمان و الكفر من الكافي مشحون بها.

گمان من این است که راه درمان آن اخلاق زشت و بیماری‌های روحی این است که برای از بین بردن و برطرف شدن آن صفات رذیله و ناپسند، نخست به خداوند تعالی متوسّل شود (و از او درخواست کند که این صفات بد را از او دور کند)؛ پس از آن، همیشه در آثار و نتایج و پیامدهای ناپسند آن صفات پست و زشت، و در عیب‌های نفس خود و پست بودن اصل و منشأ خود و در سر انجام حال و وضعیتش و در ناقص شدن و معیوب شدن اعمال و نیّت‌هایش (به جهت آن صفات رذیله) فکر کند و بیندیشد. (خلاصه، آثار وضعی و بد آن صفات رذیله را در اعمال و نیّات و حالات خود بررسی کند.)

سپس هر خصلت و خوی زشت و ناپسند را به تمرین و عادت دادن نفس به ضدّ آن خصلت، علاج و درمان نماید (یعنی: صفت نیک را آن قدر تمرین کند) تا این‌که برای او به صورت خُلق و خو و عادت (ثانوی) در آید (و جایگزین صفت بدش گردد.) در اثنای این تمرین، در اخبار و احادیثی که در مذمّت و نکوهش آن صفت بد و زشت و در مدح و ستایش صفت مقابل و ضدّ آن (از اهل بیت علیهم‌السلام) وارد شده، تفکّر و تدبّر نماید (تا بدی و زشتی آن صفت بد، و خوبی صفت مقابلش در نفسش جا گیرد و به آن تلقین گردد.) بخش ایمان و کفر کتاب اصول کافی شریف، از این گونه احادیث، (که مذمّت صفت زشت و مدح صفت نیک کند) پر است و فراوان دارد.

راه معالجهٔ مرض بخل و تکبّر

مثلاً: صاحب البخل يداوي نفسه بعد التوسّل إليه تعالى و التفكّر في أنّ المال لا ينفعه بعد الموت و الإعطاء ينفعه، و أنّ الله تعالى يخلفه و لا يخلف وعده. ثمّ يتدبّر في الآيات و الأخبار الواردة في ذمّه؛ ثمّ يزجر نفسه على الإعطاء؛ ففي المرتبة الأولى يشقّ عليه، و في الثانية أسهل إلى أن يصير العطاء له عادةً و خلقاً لا يمكنه تركه.

و كذا صاحب الترفّع في المجالس يعالج بعد ما ذكر، بأن يجلس مراراً دون ما يليق به من المجلس إلى أن يصير له خلقاً. و هكذا في سائر الأخلاق.

برای مثال، شخص بخیل پس از توّسل به خداوند عالم و درخواست مداوا از او، با فکر کردن در این‌که نگهداری مال و دارایی و انباشتن ثروت، بعد از مرگ به او نفع نمی‌رساند، ولی بذل و بخشش (و ادای حقوق) پس از مرگ به او سود می‌بخشد، و این‌که خداوند تعالی عوضش را می‌دهد (و آن را جبران می‌کند، چنان‌که در آیه ۳۹ سوره سبأ چنین وعده داده است: «و هر چه را انفاق کردید، عوضش را می‌دهد») و خداوند وعده‌اش را خلاف نمی‌کند، نفس خودش را مداوا و درمان می‌کند.

آنگاه در آیات و احادیثی که در مذمّت و نکوهش بخل (و ادا نکردن حقوق مالی) وارد شده، تأمّل و فکر می‌کند. سپس نفسش را بر بخشش و عطا کردن وادار کند. پس (البته) در مرتبهٔ اوّل بذل و بخشش و ادای حقوق بر شخص دشوار و سخت است و در مرتبهٔ دوّم (نسبت به مرتبه نخست، کمی) آسان می‌شود تا آن‌جا که (به یاری خداوند، به تدریج) عطا کردن حقوق و احسان، عادت (ثانوی) و خُلق و خوی او می‌گردد که ترکش برای او ممکن نیست.

و هم چنین دارندهٔ صفت رفعت طلبی و صدر نشینی در مجلس‌ها (و کسی که دوست دارد در بالای مجلس و جایگاه بزرگان بنشیند) پس از انجام آنچه

ذکر شد،[۱] نفسش را به این‌گونه درمان کند کـه بـارها و مکـرّراً در جـایی پایین‌تر از جای مناسب خود بنشیند تا آن‌که (به تدریج) این پایین‌تر از جای مناسب خود نشستن (عادت ثانوی و) خُلق و خوی او گردد (و صفت تکبّر و فخر فروشی و برتری جویی از او دور شود). در مداوای سایر صفات و اخلاق زشت هم به همین ترتیب عمل می‌کند.

بهترین دعاها برای تزکیهٔ اخلاق

و أفضل ما يقرأ في التوسّل دعاءان في الصّحيفة الكاملة لمكارم الأخلاق و الاستعاذة من سيّئة الأخلاق. و ملازمة العبادات الشّرعيّة بشرائطها كافية في رفع تلك المهلكات، و لا يحتاج الإنسان إلى ارتكاب البِدَع و التشريعات فيكون دفعاً للفاسد بالأفسد.

بهترین دعاهایی که به هنگام توسّل به خداوند (جهت تزکیهٔ اخلاق) خوانده می‌شود، دو دعای صحیفهٔ کامله سجّادیه به نام دعـای مکـارم الاخـلاق[۲] (دعا برای در خواست اخلاق خوب و شرافتمندانه) و دعای استعاذه از سوء اخلاق[۳] (پناه بردن به خدای تعالی از اخلاق بد) است.

همیشه به‌جا آوردن و ملازمت و مواظبت و مداومت بر عبادت‌های شـرعی (واجب و مستحب) با رعایت شرایط آن‌ها در بر طـرف کـردن آن صـفات تباه کنندهٔ روح کفایت می‌کند و (با وجود آن عـبادت‌های شـرعی) انسـان

---

۱. یعنی پس از توسّل به خداوند و تفکّر در این‌که بالای مجلس نشستن، نفعی به حال او ندارد و نه در دنیا و نه در آخرت، او را بزرگ نمی‌کند و این‌که شرافت هر مکان و جایی به شرافت داشتن شـخصی است کـه در آن مکان و جا جای گرفته است و این‌که خداوند، متواضع را رفـعت مـی‌بخشد و بـه عکس آن، مـتکبّر را فـرو می‌گذارد، و تفکّر و تدبّر کند در آیات و احادیثی که در نکوهش تکبّر و رفعت طلبی وارد شده است، تا این‌که زشتی این صفت در نفس او جا گیرد و از آن بدش آید.

۲. دعای بیستم صحیفه کامله.

۳. دعای هشتم صحیفه کامله.

نیازی به مرتکب شدن و انجام دادن بدعت‌ها و ساخته‌ها و تشریع‌ها (ی صوفیّه و ریاضت‌های غیر شرعی) ندارد، که ارتکاب این امور برای دفع اخلاق رذیله، دفع فاسد و بد و ناپسند به افسد و بدتر و ناپسندتر (و از چاله در آمدن و به چاه افتادن) می‌باشد. (انجام بدعت و تشریع‌های ساختگی، امضای بدعت است که از هر بدی، بدتر و افترای بر خداوند است.)[1]

در نافله‌های شب و روز کوتاهی نکنید

ثمّ اعلم ـ یا أخي ـ أنّ النوافل الیومیّة و صلاة اللّیل متمّمة للفرائض، و هي من سنن النبي ﷺ لم یترکها إلی أن مضی من الدنیا؛ فلا تترکها، و إن ترکتها، فاقضها حیثما تیسّرت.

و علیك من الصّوم بالخمیس الأوّل و الآخر، و الأربعاء الأوّل من العشر الأوسط، فإنّها أیضاً من سننه ﷺ.

---

۱. به چند روایت در نکوهش بدعت و اهل آن اشاره می‌شود:

۱. از امام صادق ؑ روایت شد: «**لاتصحبوا أهل البدع و لا تجالسوهم فتصیروا عند الناس کواحد منهم، قال رسول الله ﷺ: المرء علی دین خلیله و قرینه**؛ همنشینی و رفاقت با اهل بدعت‌ها نکنید پس در نزد مردم مانند یکی از ایشان می‌گردید، پیغمبر ﷺ فرمود: مرد بر دین دوست و رفیق اوست.

۲. و از آن حضرت روایت شد که پیغمبر ﷺ فرمودند: «**اذا رأیتم أهل الریب و البدع من بعدي فاظهروا البرائة منهم و أکثروا من سبّهم والقول فیهم و الوقیعة و باهتوهم کیلا یطمعوا في الفساد في الاسلام و یحذرهم الناس و لا یتعلّمون من بدعهم، یکتب الله لکم بذلك الحسنات و یرفع لکم به الدرجات في الاخرة**؛ هرگاه اهل ریب (و شک کنندگان در دین) و اهل بدعت‌ها را بعد از من مشاهده کردید پس بیزاری را از ایشان آشکار کنید و بسیار کنید در حق ایشان دشنام و مذمّت و عیب‌گوئی ... تا آنکه در خراب کردن اسلام طمع نکنند و مردم از ایشان حذر کنند و بدعت‌های ایشان را یادنگیرند، اگر چنین کنید خداوند برای شما به سبب این عمل حسنات بنویسد و برای شما در آخرت درجات بالا برد.»

۳. از رسول خدا ﷺ نقل شد که فرمود: «**من تبسّم في وجه مبدع فقد اعان علی هدم الاسلام**؛ کسی که تبسّم کند در روی شخص بدعت گذار پس بتحقیق که بر خرابی اسلام کمک کرد»

۴. از امام صادق ؑ روایت شد که فرمود: «**من مشی إلی صاحب بدعة فوقّره فقد مشی في هدم الاسلام**؛ هرکس به سوی صاحب بدعتی برود پس او را توقیر کند پس به تحقیق که در خرابی اسلام رفته و قدم برداشته است.»

ای برادر من، سپس بدان که نافله‌ها و نمازهای مستحبّی شبانه روزی (که برخی قبل و برخی بعد از نمازهای واجب خوانده می‌شود) و (به خصوص) نماز شب، کامل کننده نمازهای واجب (و جبران کننده کاستی‌های آن‌ها)، و جزو سنّت‌های (موکّد) پیامبر خدا ﷺ است که (هیچ گاه) آن‌ها را ترک نکرد تا آن‌که از دنیا رفت. پس تو نیز آن‌ها را ترک مکن! اگر هم آن‌ها را ترک کردی، هر جا و هر وقت به‌جا آوردن آن برایت میسّر و ممکن شد، قضای آن را به‌جا آور.

سفارش روزهٔ سه روز در هر ماه

در باب روزه‌های مستحب هم بر تو باد به روزهٔ اوّلین پنجشنبه و آخرین پنجشنبهٔ هر ماه و اوّلین چهارشنبه از دههٔ دوّم هر ماه (و به روزه گرفتن این روزها، ملتزم و مقیّد باش!) چرا که روزهٔ این روزها نیز از سنّت‌های حضرت رسول خدا ﷺ است.

نماز شب و اهمیّت آن

و عليك في صلاة الليل بالدعوات و التضرّع و البكاء. فإنّ هذا الوقت من اللّيل مَحِلّ قرب العبد من الربّ، و باب الدعاء و الرحمة و المناجاة مفتوح، و القلب مجتمع، و العمل فيه أقرب من الخلوص كما قال تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَأَقْوَمُ قِيلاً﴾.[۱]

و عليك في ذلك الوقت بالدّعاء لإخوانك المؤمنين تفصيلاً. فإنّه أقضي لحاجاتك، و أنت مثاب فيه بمثلَي ما طلبت لهم، بل أضعافه.

به هنگام به‌جا آوردن نماز شب (در سحرگاه) بر تو باد به خواندن دعاها و تضرّع و گریه (و ملتزم و مقیّد به این‌ها باش!) چرا که آن وقت از شب، وقت نزدیک شدنِ بنده به خداوند (و مناسب‌ترین زمان‌ها برای تقرّب جستن به

---

۱. سورهٔ مزمّل، آیهٔ ۶.

حق تعالی است) و درِ دعا و رحمت و مناجات (با خداوند در آن وقت از شب) باز است، و انسان پراکنده دل نیست (و دلش از مشاغل دنیوی و وساوس شیطانی آسوده و فارغ است و خاطرش نیز جمع‌تر می‌باشد) و عمل و عبادت کردن در آن وقت از شب (که همهٔ مردم در خوابند) به خلوص نیّت نزدیک‌تر است، چنان که خداوند تعالی فرموده است: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَأَقْوَمُ قِيلاً﴾[1] قطعاً برخاستن شب (برای نماز و تلاوت قرآن) رنجش بیش‌تر و گفتار در آن هنگام راستین‌تر و استوارتر (و خالص‌تر) است. (نماز شب بهترین شاهد اخلاصِ قلب و شاهد صدق ادّعای ایمان است.)
در وقت نماز شب، بر تو باد به دعا کردن برای برادران مؤمنت به تفصیل (و با نام بردن تک تک آن‌ها!) چرا که دعای تو برای آن‌ها در بر آورده شدن حاجت‌های تو مؤثّرتر است و (علاوه بر آن،) در مقابل این کار، دو برابر آنچه برای آن‌ها درخواست نموده‌ای، اجر و ثواب داده می‌شوی، بلکه چند برابر.

اهمیّت تعقیب نماز صبح

و عليك في تعقيب صلاة الفجر بالدعوات و الأذكار المأثورة و المواظبة عليها؛ فإنّ في تلك السّاعة تقسم الأرزاق.
و عليك بعد ذلك في مشيك و قيامك و قعودك بمداومة ذكر «لا إله إلا الله» و «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر» فإنّها أركان عرش العبادة و المعرفة؛ ثمّ الصّلاة على النبي و آله، فإنّها من أفضل

---

۱. در تفسیر صافی معنای آیهٔ شریفه چنین آمده است: آن عبادتی که در اثناء شب و به وقت نماز شب از انسان ناشی و صادر می شود، این عبادت از جهت کلفت، أشدّ و أصعب است؛ و محکم و استوار است از جهت گفتگو و مناجات با خداوند؛ از برای آن‌که حضور قلب در آن وقت بسیار است.
و در کتاب تهذیب و کافی و علل الشّرایع در تفسیر این آیه از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده‌اند که فرمودند: مراد از آن، برخاستن شخص از رختخواب خود در شب برای نماز شب است؛ و نیّتی جز خوشنودی خداوند و مقصدی جز او ندارد.

الأعمال؛ ثمّ مواظبة قدر وافٍ من هذه الأذكار الأربعة الواردة في القرآن و الأخبار، و هي: «ما شاء الله لا قوّة إلاّ بالله» للرزق و تيسّر الأمور، و«حسبنا الله و نعم الوكيل» لدفع الخوف من الأعـادي و الشـدائـد، و «لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين» لدفع هموم الدّنيا و الآخرة و غمومها، و «أفوّض أمري إلى الله إنّ الله بصير بالعباد» لدفع كيد الأعداء.

و أقلّ ما تواظب عليه من الأذكار كلّ يوم أن تصلّي على محمّد و آل محمّد كلّ يوم مائة مرّة، و في الجمعة و ليلتها ألف مرّة.

و أن تقول كلّ يوم ثلاثمائة و ستّين مرّة عدد عروق الجسد: «الحمد لله ربّ العالمين كثيراً على كلّ حال» و إن قرأت ذلك عند كـلّ صـباح و مساء، فهو أفضل.

و قل في كل يوم: «أستغفر الله» سبعين مرّةً و «أتوب إلى الله» سبعين مرّةً. و أكثر من الاستغفار؛ فـأنّه يكـفّر الذنـوب و يـزيد فـي الرزق و في الأولاد.

پس از به‌جا آوردن نماز صبح، بر تو باد به خواندن دعاها و اذکاری که از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده و بر تو باد به مواظبت و مداومت بر آن‌ها! (خود را ملتزم و مقیّد به خواندن آن‌ها کن و به مداومت بر آن‌ها هم مقیّد باش و اهتمام ورز) چرا که در آن ساعت و زمان، روزی‌ها (چه رزق جسمانی و چه روزی روحانی) تقسیم می‌شود (و دعا هم در فراهم آوردن روزی بسیار تأثیر دارد.)

اذکار شبانه روزی

پس از آن، در حال راه رفتن و ایستادن و نشستنت، ملتزم و مـقیّد بـاش بـه مداومت بر ذکر «لا اله الاّ الله» و ذکر «**سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر**» ـ زیرا این چهار ذکر رکن‌ها و ستون‌ها و پایه‌های عرش عبادت و معرفت خداوند هستند. ـ سپس صلوات فرستادن بر حضرت پیغمبر و آل او؛

زیرا صلوات فرستادن از برترین اعمال عبادی است.
سپس مواظبت کردن بر گفتن این چهار ذکر به اندازه کافی و وافی و فراوان، که در قرآن و اخبار وارد شده و آن‌ها عبارتند از: ۱. «**ما شاء الله لا قوّة إلاّ بالله**»[۱] برای فراهم آمدن روزی و آسان شدن کارها (و فراهم شدن امور زندگانی) ۲. «**حسبنا الله و نعم الوکیل**»[۲] برای دفع ترس از دشمنان و خلاص شدن از سختی‌ها و مشکلات. ۳. «**لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين**»[۳] برای (رفع غصّه‌ها و) دفع نگرانی‌ها و تشویش‌ها و غم‌ها و اندوه‌های دنیا و آخرت. ۴. «**أُفوّض أمري إلى الله إنّ الله بصير بالعباد**»[۴] برای دفع کردن مکر و حیلهٔ دشمنان (و رفع شرّشان.)

هر روز اقلاً این اذکار را بخوانید

و کمترین ذکرهایی که هر روز بر آن‌ها مواظبت می‌کنی این است که: هر روز صد بار بر محمّد و آل محمّد علیهم السلام صلوات بفرستی و روز جمعه و شبش هزار بار. دیگر این‌که هر روز سیصد و شصت بار به عدد رگ‌های بدن بگویی: «**الحمد لله ربّ العالمين كثيراً على كلّ حال**» و اگر این ذکر را هر صبح و شام (به این تعداد) بخوانی، بهتر است.
و هر روز هفتاد مرتبه بگو: «**استغفر الله**» و نیز هفتاد مرتبه بگو: «**أتوبُ إلى الله**»، و زیاد استغفار کن و آمرزش بخواه؛ زیرا استغفار گناهان را می‌پوشاند و باعث بخشش آن‌ها می‌شود، و رزق و روزی و فرزندان انسان را زیاد می‌کند.

و اقرأ كلاً من التسبيحات الأربع كلّ يوم مائة مرةً، و عقيب كلّ صلاة مجموع التسبيحات الأربع ثلاثين مرّة.

و قل كلّ يوم مائة مرّة: «لا إله إلاّ الله الملك الحقّ المبين» و إن لم تقدر

---

۱. سورهٔ کهف آیهٔ ۳۹. یعنی: آن چه خدا خواهد می‌شود، قوّت (و نیرویی) جز از ناحیهٔ خدا نیست.
۲. سورهٔ آل عمران، آیه ۱۷۳. یعنی: خدا ما را کافی است، و او بهترین وکیل است (و بهترین حامی ماست).
۳. سورهٔ انبیاء، آیه ۸۷. یعنی: جز تو معبودی نیست؛ منزّهی تو! من از ستمکاران بودم.
۴. سورهٔ غافر، آیهٔ ۴۴. یعنی: من کار خود را به خدا وامی گذارم که خداوند نسبت به بندگانش بینا است.

فثلاثين مرّة.

و قل في كلّ يوم مائة مرّة: «لا حول و لا قوّة إلاّ بالله» و قل في كلّ يوم عشر مرّات: «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً أحداً صمداً، لم يتّخذ صاحبةً و لا ولداً».

و قل قبل طلوع الشمس و قبل غروبها عشر مرّات: «لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، له الملك و له الحمد، يحيي و يميت و يميت و يحيي و هو حيّ لا يموت، بيده الخير و هو على كلّ شيء قدير» و عشر مرّات: «أعوذ بالله السّميع العليم من همزات الشّياطين و أعوذ بالله أن يحضرون، إنّ الله هو السّميع العليم» فإنّه قد ورد في الأخبار أنّهما سنّتان واجبتان، و إن نسيتهما في وقتيهما، فاقضهما.

هر روز، هر یک از فرازهای تسبیحات اربعه را صد بار بخوان (یعنی: هر یک از ذکرهای «سبحان الله»، «الحمد لله»، «لا إله إلاّ الله» و «الله اکبر» را صد بار بگو). نیز پس از هر نماز واجب، مجموع تسبیحات اربعه (یعنی: سبحان الله و الحمدلله و لا إله إلاّ الله و الله اکبر) را سی مرتبه بخوان.

و هر روز صد مرتبه بگو: «لا إله إلاّ الله الملك الحقّ المبين» و اگر نتوانستی، (لااقلّ) سی مرتبه بگو.

و هر روز صد مرتبه بگو: «لا حول و لا قوة إلاّ بالله». و هر روز ده مرتبه بگو: «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً أحداً صمداً، لم يتّخذ صاحبةً و لا ولداً». و هر روز قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن ده مرتبه بگو: «لا إله إلاّ الله وحده لا شریک له، له الملك و له الحمد، يحيي و يميت و يميت و يحيي و هو حيّ لا يموت، بيده الخير، و هو على كلّ شيء قدير».

و نیز هر روز قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن ده مرتبه بگو: «أعوذ بالله السّميع العليم من همزات الشّياطين، و أعوذ بالله أن يحضرون، إنّ الله هو السّميع العليم» زیرا در احادیث وارد شده که این دو ذکر، سنّت است، و لازم، و اگر این دو ذکر را در وقت مقرّرشان فراموش کردی، پس از وقت، قضای آن‌ها را انجام بده.

و قل مائة مرّة بعد صلاة المغرب و الغداة: «بسم الله الرّحمن الرّحيم لا حول و لا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم» و إن لم تقدر، فسبع مرّات. فإنّها أمان من سبعين نوعاً من أنواع البلاء.

و أكثر من قراءة سورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾. وإن قدرت أن تقرأ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾ في كلّ يوم مائة مرّة، فافعل. واقرأ آية الكرسي، و شهد الله، و قل اللّهمّ، و سورة الحمد، و قل هو الله أحد، بعد كلّ صلاة.

و قد ورد على جميع ما ذكرت لك صحاح الاخبار. و لا تشكّ إن كنت مؤمناً بأهل بيت نبيّك صلی الله علیه و آله أنّها أفضل من الأوراد الفتحيّة الّتي ألّفها حثالة[1] من الجاهلين المبتدعين من أهل السنّة، التاركين للاقتداء بأهل البيت علیهم السلام.

و عليك بصلاة جعفر بن أبي طالب، و أقلّها كلّ أسبوع مرّة، و عند الشدائد. فإنّها مجرّبة لقضاء الحوائج.

و عليك بتحصيل كتب الدعاء و الأعمال المختصّة بالأيّام و اللّيالي. فإنّ لكلّ منها تأثيراً خاصّاً في التقرّب إلى الله تعالى.

هر روز، بعد از نماز مغرب و نماز صبح صد بار بگو: «بسم الله الرّحمن الرّحيم لا حول و لا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم» و اگر نتوانستی، هفت بار بگو؛ چرا كه اين ذكر باعث ايمنی از هفتناد نوع بلا است. نيز هر روز سورهٔ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و سورهٔ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ را بسيار بخوان، و اگر توانستی سورهٔ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾ را هر روز صد مرتبه بخوانی، اين كار را انجام بده.

پس از هر نماز واجب، آية الكرسی (آيهٔ ۲۵۵ تا ۲۵۷ سوره بقره)[2] و آيهٔ:

---

۱. حُثالة الطعام: ما يُخرَج منه من زؤان و نحوه ممّا لا خير فيه فَيرمیٰ به. الحُثالة و الحُثال: الردي من كلّ شيء. وقيل: هو القشارة من التمر و الشعير و الأرُز، و ما أشبهها، و كُلّ ذي قُشارة إذا نُقّي. خص اللحياني بالحُثالة ردي الحنطة و ... حُثالة الدّهر و غيره من الطّيب و الدّهن: ثُفله فكانّه الرديء من كلّ شيء. حُثالة الناس: رُذالتهم.

۲. شيخ بهائی فرموده است: آية الكرسی را تا «هم فيها خالدون» بخوانند. (مفتاح الفلاح: ۵۵).

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[1] و آیهٔ: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرُ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[2] و سورهٔ «حمد» و سورهٔ «قل هو الله احد» را بخوان.

در بارهٔ خواندن تمام ذکرها و آیاتی که برایت گفتم، احادیث صحیح آمده است.

و اگر به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله ایمان داری، شک و تردید نکن که خواندن این ذکرها و آیات مأثور بهتر است از وردها و اذکار گشایش آوری که فرومایگان پست و جاهل و بدعتگذار سنّی ـ همان‌ها که اقتدای به اهل بیت علیهم السلام را ترک کرده‌اند ـ گرد آورده و به هم بافته‌اند.

نماز جعفر علیه السلام برای حاجت مجرّب است

بر تو باد (و مقیّد و ملتزم باش هر روز) به خواندن نماز جعفر طیّار و حداقل هر هفته یک بار. و هنگام سختی‌ها و گرفتاری‌ها؛ چرا که نماز جعفر برای بر آورده شدن حاجت‌ها (بسیار) مجرّب است.[3]

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۸.

۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۲۶ـ۲۷.

۳. در حدیثی صحیح از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: نماز جعفر طیّار علیه السلام بدین صورت است: «چهار رکعت با دو تشهد و دو سلام. در رکعت اول پس از حمد باید سورهٔ «اذا زلزلت الأرض» خوانده شود و در رکعت دوّم، سورهٔ «و العادیات» و در رکعت سوّم، سورهٔ «اذا جاء نصرالله» و در رکعت چهارم، سورهٔ «قل هو الله أحد». در هر رکعت پس از قرائت، باید پانزده بار گفت: «سبحان الله و الحمدلله و لا إله إلاّ الله و الله اکبر» و در رکوع همین تسبیحات را ده بار باید گفت؛ و هم چنین پس از سر برداشتن از رکوع ده مرتبه بگوید؛ و به سجدهٔ اوّل رود ده مرتبه؛ و سر از سجده اوّل بر دارد ده مرتبه؛ و به سجدهٔ دوّم رود ده مرتبه؛ و سر از سجدهٔ دوم بر دارد پیش از آن که بر خیزد، ده مرتبه. و در هر چهار رکعت باید به این دستور عمل کند که مجموع آن سیصد مرتبه می شود که شامل هزار و دویست تسبیح است. و در حدیثی معتبر آمده است که: «هر سوره‌ای که پس از حمد خوانده شود، صحیح است».(وسائل الشیعه: ۵/۱۹۴، باب ۱ من ابواب صلاة جعفر، حدیث ۱، و باب ۲ حدیث ۳، و رجوع شود به مهذّب الأحکام: ۹/۱۱۲ـ۱۱۴.)

اهتمام در تحصیل کتب دعا

بر تو باد به فراهم آوردن و به دست آوردن کتاب‌های دعا و کتاب‌هایی که اعمال و عبادت‌های مخصوص روزها و شب‌های معیّن را بیان کرده‌اند (و مواظبت بر خواندن و به جا آوردن آن‌ها؛) چرا که برای هر یک از اعمال و عبادت‌ها و دعاهای مخصوص روزها و شب‌های معیّن، تأثیر خاصّ و ویژه‌ای در تقرّب و نزدیک شدن به خدای تعالی هست.

پرهیز از دعا و عمل اختراعی

و إيّاك و اتّباع الأعمال الّتي لم ترها في الكتب المعتبرة من أخبار الشيعة! فإنّه قال رسول الله ﷺ: قليل في سنّة، خير من كثير في بدعة.

و عليك بقلّة الأكل و النوم ـ لا ترك الحيواني أو شيء ممّا أنعم الله به عليك ـ و لا بحيث ينحف بدنك و لا تقدر على العمل؛ فإنّ البدن مطيّتك و تحتاج إلى تقويتها للأعمال الكثيرة.

و عليك بالسعي في حلّيّة مأكلك و ملبسك، و بُعدهما عن الشّبهات، بل جميع ما تصرفه لنفسك، أو في وجوه البرّ.

از پیروی و دنبال کردن و به‌جا آوردن اعمالی که آن‌ها را در کتاب‌های معتبر حدیثی شیعه ندیده‌ای، حذر کن و بپرهیز! چرا که حضرت رسول خدا ﷺ فرموده است: عمل کم [ولی] بر طبق سنّت و شرع، بهتر است از عمل بسیار که بر طبق بدعت باشد.(۱)

مراقبت در غذا، لباس و معاشرت

بر تو باد و مقیّد باش به کم خوردن و کم خوابیدن ـ نه مقیّد شدن به ترک خوردنی‌های حیوانی به کلی و یکسره(۲) یا مقیّد شدن به ترک نعمتی [خاص]

---

۱. بحث بدعت در سابق گذشت، مراجعه نمایید.

۲. یعنی: نه این‌که خوراک‌های حیوانی را ترک کنی و خوردن حیوان حلال گوشت را یکسره کنار بگذاری.

از نعمت‌های خداوند که به تو ارزانی داشته است. ـ امّا نه چندان که بدنت ضعیف و سست و ناتوان و نزار شود که بر به‌جا آوردن وظایفت، توان نداشته باشی؛ چراکه بدن، مَرْکَب تو [برای طیّ کردن مسیر دنیا و رسیدن به مقصد آخرت] است [و این مسیر جز با ایمان و عمل، طیّ نشود] و تو برای به‌جا آوردن عمل‌ها و عبادت‌های بسیار، نیاز به تقویت و نیرومند کردن بدن [با غذا و خواب] داری. (بنا بر این، بخور و بخواب، ولی کم و به اندازهٔ نیاز.)

بر تو باد و مقیّد باش به سعی و تلاش در مورد حلال بودن خوراک و پوشاکت و دور بودن این‌ها از تمام شبهه‌ها و شک و تردیدها؛ بلکه مقیّد باش به حلال بودن تمام چیزهایی که برای خودت (و در زندگی شخصی‌ات) به کار می‌بری و صرف و هزینه می‌کنی و یا در راه‌های خیر و احسان و نیکی به دیگران صرف می‌کنی.

دوری از معاشرت با ظالمان و فاسقان

و عليك بقلّة مصاحبة الفاسقين و الظّالمين و معاشرتهم؛ فإنّ لصحبتهم تأثيراً عظيماً في قساوة القلب و بُعدك عن الله ،إلاّ أن تجد من نفسك أنّ غرضك هدايتهم أو دفع ظلم عن مظلوم، أو كنت تتّقي منهم.

و عليك أن تختار من تجالسه و تصحبه، و يكون معيناً لك على آخرتك، و لا تصحب كلّ من تراه؛ فإنّ صحبة أكثر أهل زمانك تضرّ بدينك و دنياك. قال الحواريّون لعيسى عليه السلام: يا روح الله، من نجالس؟ قال: من يذكّركم الله رؤيته، و يزيدكم في العلم منطقه، و يرغّبكم في الآخرة عمله.[1]

بر تو باد و مقیّد باش به کمی مصاحبت و هم صحبت شدن و همراهی و معاشرت و صمیمی شدن و رفاقت و همنشینی با گناهکاران و فاسقان و ظالمان و ستمکاران! ـ چراکه مصاحبت با آن‌ها، تأثیر زیادی در قساوت قلب و دور شدن از قُرب

---

۱. بحار الانوار ۷۴ / ۱۸۹.

خداوند دارد ـ مگر آن‌که در درون خود بیابی و علم وجدانی داشته باشی که انگیزه و هدف تو از مصاحبت و رفاقت با آن‌ها، هدایت آن‌ها، یا منع و بازداشتن ظلمی و جلوگیری کردن از ستمی نسبت به مظلوم و ستمدیده‌ای است، و یا آن‌که از آن‌ها تقیّه کنی (و از ترس شرّ آن‌ها، مجبور به معاشرت با آن‌ها باشی.)

معاشرت با نیکان

وظیفهٔ توست و باید که کسی را که می‌خواهی با او مجالست و مصاحبت کنی، برگزینی و گلچین کنی و باید که او پشتیبان و یاری کننده تو در امر آخرتت باشد. و با هر کس که او را می‌بینی، مصاحبت و همراهی نکن! زیرا مصاحبت بیش‌تر مردم زمانه‌ات، به دین و دنیای تو زیان می‌رساند، [چنان‌که در این باره در حدیثی معتبر چنین آمده است:] حواریّان به حضرت عیسی ؑ گفتند: ای روح الله، با چه کسی مصاحبت و همنشینی کنیم؟

فرمود: با کسی که دیدنش، شما را به یاد خداوند بیندازد و سخنش، بر علم شما بیفزاید و عملش، شما را به آخرت مایل و مشتاق سازد.

(بنا بر این، در مورد دوستانت با در نظر گرفتن شرایط دوستی دینی، به صورت گزینشی عمل کن و با دیدن کسی و پسندیدن ظاهر و سخن گفتن شیرین او، وی را دوست خود و محرم اسرارت مدان.)[1]

---

۱. لاحظ: اصول الكافي كتاب العشرة باب من يجب مصادقته و مصاحبته، و باب من تكره مجالسته و مرافقته. حسبك في عِظَم هذا الأمر ما ورد عن اميرالمؤمنين ؑ عن رسول الله ﷺ: «انظروا من تحادثون؟ فانّه ليس من أحد ينزل به الموت الا مُثّل له أصحابه إن كانوا خياراً فخياراً و إن كانوا شراراً فشراراً، و ليس أحد يموت إلا تمثّلت له عند موته.»

و عن ابي عبد الله ؑ: «و كن على حذر من أوثق النّاس عندك.»

(الكافي باب من يجب مصادقته و مصاحبته حديث ۳ و ۴)

و عنه ؑ: «و انّى لك بأخيك كلّه ـ و ايّ الرّجال المهذّب ـ.» (الكافي باب الإغضاء)

و عنه ؑ: «لا تثق بأخيك كلّ الثقة فإنّ صِرعة الاسترسال لن تُستَقال.»

(الكافي باب النوادر حديث ۶)

سکوت از سخنان بی فائده و باطل

و ينبغي أن تسكت عمّا لا يعنيك،[۱] و لا تتكلّم في الحلال و الحرام بغير علم؛ فإنّ المفتي على شفير جهنّم[۲] و قد قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾[۳] و أيضاً قال: ﴿ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ ﴾.[۴]

وينبغي أن تغتنم صحبة العلماء الربّانيّين، وتأخذ عنهم معالم دينك، و تلاقي الزّاهدين والمتعبّدين كثيراً، لتعظك أعمالهم وأقوالهم وأطوارهم.

سزاوار است از چیزی که به تو مربوط نیست (و برای تو فایده‌ای ندارد) حرف نزنی و در مورد آن ساکت باشی. نیز در مسائل حلال و حرام، بدون علم و آگاهی سخن مگو (و فتوا مده) که فتوا دهنده بر لبه (و پرتگاه) جهنّم است (و به کمترین لغزشی در آتش می‌افتد. نیز سخن گفتن در باب مسائل حلال و حرام بدون علم و آگاهی، افترا و دروغ بستن بر خداوند می‌باشد) و خداوند هم فرموده است: «به یقین کسانی که بر خداوند دروغ می‌بندند، رستگار نمی‌شوند.» و هم‌چنین فرموده است: «و روز قیامت کسانی را که بر خداوند دروغ بسته‌اند، می‌بینی که صورت‌هایشان سیاه است.»

مجالست با علمای ربّانی و زاهدان

و سزاوار و شایسته است که مصاحبت و مجالست با علمای ربّانی را غنیمت بشماری و معالم و معارف دینت را از آن‌ها فراگیری.

نیز سزاوار است که بسیار به دیدار زاهدان (و کسانی که با علم و تقوا، زهد و بی‌رغبتی به دنیا را هم همراه کرده‌اند) و متعبّدان (و عبادت کنندگان

---

۱. بحار الانوار ۷۱ / ۲۸۲.

۲. بحار الانوار ۲ / ۱۱۸. و نیز بحارالانوار ۲ / ۱۱۱ ـ ۱۲۴، باب النهي عن القول بغير علم ملاحظه شود.

۳. سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۱۶.

۴. سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۰.

و پارسایان و کسانی که خود را وقف عبادت خدا کرده‌اند) بروی تا رفتار و کردار و گفتار و آداب و روش آن‌ها تو را موعظه و اندرز دهد و متنبّه سازد و برای تو موعظه و نصیحت باشد.

بدگمان نبودن نسبت به مؤمنان

و إيّاك أن تظنّ بالمؤمنين إلاّ خيراً. و عليك أن تحمل كلّ ماترى منهم على المحامل الصحيحة الحسنة. و عليك بذكر الله عند البلايا فتصبر عليها، و عند النعم فتشكر ربّك فيها، و عند الطّاعة فتعملها، و عند المعصية فتتركها مخافة الله عزّ و جلّ.

و عليك بمطالعة الأخبار الواردة في صفات المؤمنين و المتّقين، خصوصاً خطبة أمير المؤمنين عليه السلام الّتي القاها على همام، و قد كتب والدي العلاّمة ـ قدس الله روحه ـ عليها شرحاً جامعاً فعليك بمطالعته.

بپرهیز و حذر کن از این‌که به مؤمنان جز خیر و نیکی، گمان دیگری ببری (یعنی به مؤمنان سوء ظن نبر و به آن‌ها بدگمان مشو؛ بلکه همیشه به آن‌ها حسن ظن و گمان خوب ببر.)

بر تو باد و وظیفه خودت بدان که هر چه از مؤمنان می‌بینی، حمل بر صحت و نیکی نمایی و آن را بر معنای درست و خوبی، تفسیر و حمل و فرض کنی (نه حمل بر معصیت و زشتی.)

یاد خدا در همه حال

بر تو باد و ملتزم باش به ذکر و یاد خداوند نزد رسیدن بلاها و مصائب و حوادث ـ که با یاد خداوند، (دلت آرامش می‌یابد و) بر بلاها صبر و شکیبایی می‌کنی و توان صبر می‌یابی ـ و به هنگام (نزول) نعمت‌ها ـ که با یاد خداوند، پروردگارت را به جهت آن نعمت‌ها شکر و سپاس می‌گزاری و حالت شکر گزاری می‌یابی ـ و نزد پیش آمدن اطاعت و فرمانبرداری ـ که با یاد خداوند،

آن را به‌جا می‌آوری و توفیق اطاعت می‌یابی ــ و در وقت پیش آمدن زمینه معصیت و گناه و لغزش ــ که با یاد عظمت و قهر خدا، به جهت ترس از خدای عزیز و جلیل آن را ترک می‌کنی (و توفیق ترک گناه می‌یابی ــ)

خطبهٔ همّام را مطالعه کن

بر تو باد به مطالعهٔ احادیثی که در باره صفات و ویژگی‌های مؤمنان و تقوا پیشگان رسیده به خصوص خطبهٔ حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام که برای همّام ایراد فرموده[۱] و پدر علاّمه‌ام قدس الله روحَه شرح خوب و جامعی بر آن نوشته است. پس به مطالعهٔ آن شرح بپرداز (و از آن غفلت نکن.)

هر چه در این رساله نوشتم از ائمّه علیهم‌السلام می‌باشد

ثمّ اعلم ـ یا أخي ـ أنّ ما ألقیت إلیك في هذه الرسالة، أخذتها کلّها من معادن النبوّة، و ما أقول من تلقاء نفسي.

ای برادر من، سپس بدان که آنچه در این رساله برای تو بیان و ارائه کردم، تمام آن‌ها را از معدن‌های نبوّت (یعنی: اخبار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم و أئمّهٔ معصومین علیهم السلام) گرفته‌ام و (در باب امور اعتقادی و عملی دین خدا، هرگز) از پیش خودم چیزی نمی‌گویم.

مبادا گمان کنی پدرم صوفی بوده

و إیّاك أن تظنّ بالوالد العلامة ـ نوّر الله ضریحه ـ انّه کان من الصّوفیّة أو یعتقد مسالکهم و مذاهبهم! حاشاه عن ذلك! و کیف یکون کذلك و هو کان آنس أهل زمانه بأخبار أهل البیت و أعلمهم بها؟!.

---

۱. نهج البلاغه: خطبهٔ ۱۸۴ مرحوم فیض الاسلام.

بل كان مسلكه الزّهد و الورع. و كان في بدو أمره يتسمّي باسم التصوّف، ليرغب إليه هذه الطّائفة و لا يستوحشوا منه، فيردعهم عن تلك الأقاويل الفاسدة و الأعمال المبتدعة. و قد هدى كثيراً منهم إلى الحقّ بهذه المجادلة الحسنة.

و لمّا رأي في آخر عمره أنّ تلك المصلحة قد ضاعت، و رفعت أعلام الضلال و الطغيان، و غلبت أحزاب الشّيطان، و علم أنّهم أعداء الله صريحاً، تبرّأ منهم، و كان يكفّرهم في عقائدهم الباطلة. و أنا أعرف بطريقته و عندي خطوطه في ذلك.

و ليكن هذا آخر ما أردنا ايراده في هذه الرسالة. و أرجو من فضل الله تعالى أن ينفعك بما ألقيت إليك. و ألتمس منك أن لا تنساني في مظانّ إجابة الدعاء! وفّقنا الله و إيّاك لما يحبّ و يرضى و يجعلنا و إيّاك ممّن يذّكّر فتنفعه الذكرى!

[در پایان، علامهٔ مجلسی ﷺ می‌فرماید:] بپرهیز و حذر کن از این‌که گمان کنی که پدر علاّمه‌ام ـ نوّر الله ضریحه ـ از صوفیّه بوده یا به آیین‌ها و شیوه‌ها و طریقه‌ها و اعتقادات آن‌ها معتقد بوده است! او از این نسبت مبرّا و دور است! چگونه او چنین باشد در حالی که مأنوس‌ترین اهل زمانش به احادیث اهل‌بیت ﷷ و داناترین مردم به روایات و عمل کننده‌ترین آن‌ها به احادیث بود؟! بلکه زهد و بی‌رغبتی به دنیا و ورع و پرهیزگاری و پارسایی، شیوه و طریقه و آیین پدرم بود. [بله، از روی حکمت و مصلحت] در ابتدای وظیفهٔ تبلیغی‌اش، به جهت این‌که طایفهٔ صوفیّه به او رغبت و میل کنند و به نزد او بیایند و از او گریزان نشوند، نام تصوّف را بر خود می‌بست تا بتواند آن‌ها را از آن اعتقادات باطل و گفتارهای فاسد و اعمال (غیر مشروع و) بدعت آلود باز دارد و با همین شیوهٔ مجادلهٔ حسنه و نیک، بسیاری از آن‌ها را به راه حق هدایت نمود.

ولی چون در اواخر عمرش دریافت که این شیوه و روش حکیمانه و مصلحت

آمیز دیگر موثّر نیست و ثمره‌ای ندارد (و این صلاحدید، کار بردی ندارد) و پرچم‌های گمراهی و طغیان هم بر افراشته شده و حزب‌های شیطانی غلبه کرده‌اند، و یقین هم کرد و فهمید که باقیمانده آن‌ها [بعد از این هدایت نخواهند شد] و آن‌ها دشمنان آشکار خداوند هستند، از آن‌ها بیزاری جست و اظهار برائت کرد و به جهت عقاید باطلشان (در اصول و فروع دین) آن‌ها را تکفیر می‌کرد و نسبت کفر به آن‌ها می‌داد و من [که فرزند او هستم] به طریقهٔ او (در عقاید و افکارش) آشناتر و آگاه‌ترم و نوشته‌ها و دست خط‌های آن بزرگوار دربارهٔ صوفیّه و عقاید آن‌ها نزد من می‌باشد.

این مطلب، پایان بخش چیزهایی باشد که خواستیم در این رساله بیان کنیم. به لطف و کرم خداوند امیدوارم که به آنچه در این رساله برای تو ارائه کردم خداوند به تو نفع و سود رساند، و از تو خواهش می‌کنم که در زمان‌ها و جاهایی که گمان اجابت دعا می‌رود، فراموشم نکنی (و در مظانّ استجابت دعا مرا یادآوری کنی!) خداوند عالمیان ما و تو را به آنچه دوست دارد و می‌پسندد، موفّق بدارد، و ما و تو را جزو کسانی قرار دهد که متذکّر می‌شوند و پند می‌پذیرند و تذکّر و پند و اندرز سودشان می‌دهد!

و السّلام علی النّبي الهدی و آله العظماء.[۱]

و (صلوات و) سلام بر پیغمبر هدایت کننده و خاندان بزرگوار و عظیم‌الشأن او باد![۲]

---

۱. در بعضی از نسخه‌ها این عبارت وجود داشت.

۲. قسمتِ دوّم رسالهٔ اعتقادات علامهٔ مجلسی ﷺ که مربوط به بخش عمل و کیفیّت آن است، در شهر بابل در روستای احمدکلا در روز نهم شعبان ۱۴۲۹ هجری قمری برابر با ۲۱ مرداد ۱۳۸۷ هجری شمسی، به دست این حقیر فانی مسکین و محتاج عفو و رحمت پروردگار کریم، تمام شد. از فضل و کرم خداوند امیدوارم که این ترجمه و شرح مختصر را ذخیره آخرتم قرار دهد بحقّ محمّد و آل محمّد صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین. والحمد الله ربّ العالمین حمداً کثیراً علی کلّ حال و الصلوة و السّلام علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی یوم الدّین.

خاتمه

فوائدی که در این‌جا طرح می‌شود به جهت مناسبت با بحث کتاب بوده، و چون مجال ذکر آن در بین مباحث نبوده، جداگانه آن را ذکر نمودیم.

فائده اول: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از ارسطو و فلسفه

بعضی از معاصران در رسالهٔ خود ـ که در دفاع از فلسفه و عرفان نگاشته، در ذکر کلامی از صاحب تفسیر المیزان ـ گوید: آن حضرت (یعنی آقای طباطبایی) در صدر رساله‌ای وجیز و عزیز به نام علی و الفلسفة الإلهیه که به تازی نگاشته است، اصلی به غایتْ قویم و مطلبی به نهایت عظیم به عنوان «الدین و الفلسفة» اهدا فرموده است که: «حقاً أنّه لظلم عظیم أن یفرّق بین الدین الإلهیّ و بین الفلسفة الإلهیّة.»

این کلامی کاملْ صادر از بطنان عرش تحقیق است و هر عاقل که شنید، لله درّ قائله گفت. آری، دین الهی و فلسفه الهی را جدای از هم داشتن و پنداشتن، به راستی ستمی بزرگ است.

چند سطری از گفتار آن جناب به ترجمهٔ این جانب و به طور خلاصه این که:

دین الهی را از فلسفهٔ الهی جدا انگاشتن، به راستی ستمی بس بزرگ است. آیا دین جز مجموعهٔ معارف اعتقادی الهی است که از آن‌ها تعبیر به اصول می‌شود و مجموعهٔ معارف دیگر فقهی و اخلاقی است که از آن‌ها تعبیر به فروع می‌شود؟ آیا جز این است که پیامبرانْ مردانی بودند که به فرمان الهی جامعهٔ بشری را به حیات برترین و سعادت حقیقی هدایت می‌فرمودند؟ آیا سعادت حقیقی بشر جز این است که با سرمایهٔ خدادادی‌اش ـ که عقل و ادراک است ـ به حقایق معارفْ، آن چنانی که هستند برسد،

و بعد از رسیدن بدان‌ها، در حیات عملی خودْ به طریق عدل و استقامت رفتار کند؟ آیا برای انسان در راه تحصیل این معارف، چاره‌ای جز پناه بردن به استدلال و اقامهٔ برهان هست؟

حال که چنین است، چگونه بر پیامبران رواست که مردم را بدانچه می‌خوانند به صرف شنیدن و پذیرفتن بدون دلیل و بیّنه و برهان بوده باشد، با این‌که روشی مخالف با سرشت انسان و منافی با سرمایهٔ خدادادی اوست؟[1]

در جای دیگر این رساله گوید: امام صادق علیه السلام در حدیث معروف به توحید مفضّل، ارسطو را به بزرگی بر زبان می‌آورد و به کلام وی، ارج و قدر می‌نهد و روش اندیشه وی را می‌ستاید! چه بسیار نوشته‌هایی را می‌بینیم که دهان به ژاژخایی باز می‌کنند و زبان به بیهوده گویی دراز، و به ساحت بزرگان علمی ـ که چون حجّت خدا، امام ملک و ملکوت بدانان احترام می‌گذارد ـ اسائه ادب و جسارت روا می‌دارند! این گستاخان در نزد اهل خِرَد، خُرد سالانی‌اند که از خامی و کج‌اندیشی خود سخن می‌گویند و از کاجی و بد نهادی خود خبر می‌دهند.

بعد، صاحب رساله از نزهة الارواح فاضل شهر زوری نقل می‌کند که: در خبر است که: «هر گاه کسی از اهل پیغمبر خاتم به کمال می‌رسید، از زبان مبارک آن حضرت به خطاب «ای ارسطاطالیس این امّت» تشرّف می‌یافت.» سپس از کتاب مذکور و هم‌چنین از کتاب محبوب القلوب دیلمی حدیثی نقل می‌کند که پیغمبر فرمودند: ارسطاطالیس پیغمبری بود که قوم وی او را نشناختند.

نیز از دیلمی نقل می‌کند که بعد از این روایت گفته است: مؤیّد این روایت است آنچه در کتاب فرج المهموم آمده: **نقل قولاً بأن ابرخس و بطلميوس كانا من الأنبياء و أنّ اكثر الحكماء كانوا كذلك و إنّما التبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانيّة**....

وی در ادامه می‌گوید: گویا گستاخی یاوه گویان از روی بدبینی به «دانش ترازو»

---

۱. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، حسن زاده آملی: ۶۲.

ست؛ چه این‌که در بافته‌های کهن آن‌هاست که: «من تمنطق تزندق» با این‌که منطق عقل کلّ ﷺ به شهادت جوامع روایی این است که: **«تفکّر ساعة خیر عندالله تعالی من عبادة سبعین سنة.»** و هر دانای بخرد روزگار داند که این تفکّر همان فکر منطقی است که عبارت از ترتیب مقدمات و نصب ادلّه برای ادراک معقولات است. و گرنه، فکر در عرف عام چه راهگشایی است تا آن را ارج و بهایی بهتر از عبادت هفتاد ساله در نزد خدای باشد؟![1]

نکاتی راجع به این گفته‌ها به ذهن می‌رسد که در این‌جا طرح می‌کنیم:

یک: در کلام امام صادق ﷺ در توحید مفضّل چیزی نیامده که دلالت کند که آن حضرت، ارسطو را به بزرگی یاد کرده و روش اندیشه او را ستوده است. حال برای وضوح مطلب، حدیث را می‌آوریم و قضاوت را به شما می‌سپاریم:

> **و قد کان من القدماء طائفة أنکروا العمد والتدبیر في الأشیاء، وزعموا أنّ کونها بالعرض و الاتّفاق، و کان ممّا احتجّوا به هذه الآفات التي تلد غیر مجری العرف و العادة کالانسان یولد ناقصاً أو زائدا إصبعاً، أو یکون المولود مشوهاً مبدل الخلق. فجعلوا هذا دلیلاً علی أنّ کون الأشیاء لیس بعمد و تقدیر، بل بالعرض کیف ما اتّفق أن یکون. وقد کان أرسطاطالیس ردّ علیهم فقال: إنّ الذي یکون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيء یأتي في الفرط مرّة لأعراض تعرض للطبیعة فتزیلها عن سبیلها، ولیس بمنزلة الأمور الطبیعة الجاریة علی شکل واحد جریاً دائماً متتابعا.**[2]

---

۱. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند: ۱۹ ـ ۲۰.

خلاصه این که ایشان در این کلمات مدّعی هستند که نه تنها عقاید ارسطو مورد تأیید و احترام مکتب وحی است بلکه او را پیامبر قلمداد می‌کند. و ما بعد از جواب این مقاله قسمتی از عقاید ارسطو و افلاطون و امثال ایشان را می‌آوریم تا خواننده محترم آگاهانه خود در این مورد قضاوت کند.

۲. بحار الانوار ۳ / ۱۴۹.

اکنون ترجمه عبارت را که خود مؤلّف رساله از آقای شعرانی نقل نموده، بعینه ذکر می‌نماییم:

گروهی از پیشینیان منکر قصد و تدبیر شدند در مخلوقات، و پنداشتند هر چیز به عَرَض و اتّفاق پدید آمده است. و از حجّت‌ها که آورده‌اند، این آفات و آسیب‌هاست که بر خلاف متعارف و عادت پدید می‌آید مانند: انسان ناقص الخلقه یا آن‌که انگشتی افزون دارد یا خلقی زشت و سهمگین بر خلاف معتاد، و دلیل آن شمردند که هستی اشیا به عمد و اندازه نیست، بلکه بالعرض است هر چه پیش آید.
و ارسطاطالیس آن‌ها را ردّ کرد و گوید: آن‌که بالعرض است یک بار است که از دست طبیعت بیرون شده، برای عوارضی که طبیعت را عارض می‌گردد و آن را از راه خود باز می‌دارد، و به منزلت امور طبیعی نیست که بر یک روش باشد.[۱]

همان‌طور که ملاحظه می‌نمایید پاسخی که ارسطو داده اعمّ است از این‌که این قانون حاکم بر طبیعت، مسخّر ارادة الله باشد یا نباشد، و این سخن، اعتقاد موحّدان را ـ که همه چیز را مسخّر ارادهٔ خداوند می‌دانند، نه مسخّر قوانین طبیعت ـ اثبات نمی‌کند. ارسطو در این کلام قائل است که طبیعت یک روال دایمی دارد و یک روال غیر دایمی و استثنایی؛ یعنی قوانین طبیعت گاهی به طور دایمی جریان می‌یابند مانند پدید آمدن حرکت شب و روز و فصول و... و گاهی به طور استثنایی و ناگهانی و دفعتاً محقّق می‌شوند، مانند: زلزله و سیل که آن هم از موارد حاکمیت قانون طبیعیت است البته بر خلاف روال طبیعی آن. و این ثابت نمی‌کند که ایشان قائل است به این‌که این قانون طبیعی تحت ارادهٔ پروردگار است. از این بالاتر، ما با قراین و شواهد خارجیه دیگری که بیانگر اعتقاد و مشی ارسطو است، ثابت می‌نماییم که او عقیدهٔ موحّدان را نداشته است. با توجه به این قراین و شواهد، می‌توانیم بگوییم که: در این کلام هم او قائل است که قوانین طبیعت حاکم بر همه چیز است، و این عقیده مخالف با اعتقاد موحّدان است.

علاوه بر آن، در کدام قسمت این حدیث، امام عليه السلام ارسطو را به بزرگی یاد نموده

---

۱. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند: ۲۴.

و روش اندیشه او را به طور کلی امضا و تأیید کرده، چنان‌که مقصود و منظور صاحب رساله همین مطلب است. تصحیح یک مورد از آرای او هم که در متن حدیث آمده است ـ بر فرض دلالت حدیث بر آن ـ دلالت بر ستایش و تصحیح روش اندیشه و عقاید او به طور کلی ندارد و به درد صاحب رساله نمی‌خورد و به او نفعی نمی‌رساند.

بر فرض پذیرش تصحیح روش ارسطو و تجلیل او از جانب امام علیه السلام، عقاید ارسطو که در کتب فلاسفه نقل شده، بسیاری از آن‌ها خلاف مسلّمات عقل و برهان و شریعت حقّه است، و این دو چگونه قابل جمع است؟

به عبارت دیگر، ما آن‌چه که از ارسطو در توحید نقل شده را با میزان که برهان و کتاب و عترت است، می‌سنجیم و می‌بینیم که اکثر آن‌ها با این میزان موافقت ندارد، بلکه مخالفت تمام دارد،[1] مثل قول به قدم عالم و....[2]

---

۱. به کتاب حکمت و اندیشهٔ دینی: ۳۵۵ـ۴۱۶ بخش چهارم: ارسطو شناسی، جهان در اندیشه ارسطو، خدا در اندیشه ارسطو، و کتاب نقدی بر فلسفهٔ ارسطو و غرب: ۷۵ـ۸۸، الهیات اثبات خدا، رجوع شود.
کتاب حکمت و اندیشه دینی از آثار و کتب ارسطو شواهد بسیار آورده است مبنی بر این‌که: ارسطو با پی‌گیری سلسله حرکت‌ها به محرّک نامتحرّک نخستین که خدای اوست می‌رسد. امّا اگر محرّک به طور مستقیم در متحرّک حرکت ایجاد کند خود نیز متحمّل حرکت خواهد شد؛ چون عکس العملی از متحرّک بر محرّک وارد می‌شود. بنا بر این، محرّک نخستین یا خدا از طریق معشوق و محبوب بودن در متحرّک نخستین (فلک) حرکت را ایجاد می‌کند. در واقع، از آن‌جا که فلک عاشق خداست و می‌خواهد به خدا برسد حرکت می‌کند. پس خدای ارسطو خود فعلی انجام نمی‌دهد، بلکه از طریق معشوق و علّت غایی بودن فلک را به جنبش وا می‌دارد.
به نظر ارسطو تنها فعل خدا، تعقّل در خود است. خدا نه تنها در جهان کاری نمی‌کند، بلکه حتی نسبت به جهان علم و آگاهی نیز ندارد.
به نظر ارسطو خدا ازلی نامتناهی جوهر و صورت بالفعل عقل و کامل‌ترین موجود است. در مورد واحد یا کثیر بودن خدا تعابیر ارسطو متعارض است. به نظر می‌رسد که او ابتدا موحّد بوده است و پس از آن در مورد توحید و شرک دچار تردید شده و در آخر عمر، ۵۵ و حداقل ۴۷ خدا را اثبات می‌کند؛ زیرا بر اساس ستاره شناسی زمان ارسطو ۵۵ یا ۴۷ نوع فلک و حرکت وجود دارد و هر نوع حرکت بـه یک محرّک نامتحرّک منتهی می‌شود. (حکمت و اندیشه دینی، بخش خدا در اندیشه ارسطو: ۳۸۸).
۲. مگر این‌که بگوییم آن ارسطو که امام علیه السلام از او نام برده غیر از آنی است که در کتب فلسفه به او اسناد داده شده،

←

دو. آیا با خبرهای ضعیف و مجهول و... می‌توان نبوّت کسی را اثبات کرد؟! آوردن چنین شواهد و احادیثی و استدلال به آن‌ها از صاحب رساله بسیار عجیب و غریب است؛ زیرا خبر مجهول و غیر ثقه در فروع دین حجّت نیست، تا چه رسد به اصول دین، آن هم برای اثبات نبوّت. البته خود صاحب رساله هم به این مطلب به خوبی واقف و آگاه است و آوردن چنین چیزهایی از باب: «**حبّ الشیء یعمی و یصمّ**؛ محبّت و دلبستگی به چیزی و کسی، انسان راکور و کر می‌کند» است و کار دل است که عقل و دیده باطن را می‌پوشاند و اجازه فکر کردن و اندیشیدن به آدمی نمی‌دهد و به جای این‌که اول فکر کند و سپس بنویسد، ابتدا می‌نویسد و سپس گمراهی به بار می‌آورد.[۱]

سه. جسارت کردن و اسناد گستاخی و بیهوده گویی به بزرگان شرع و دین ـ که با ارسطو مخالفت کرده و اسم او را با مذمّت و نکوهش برده‌اند ـ قباحتش واضح است و با ادّعای عرفان و لقا و وصول، منافات دارد.

صاحب رساله ـ باز هم از باب: حبّ الشیء یعمی و یصمّ ـ توجّه نکرده که این توهین‌ها و جسارت‌ها، توهین و جسارت به بزرگان دین و مذهب است، از جمله هشام بن حکم (شاگرد حضرت صادق و حضرت کاظم علیهما السلام) که کتابی بر ردّ توحید ارسطو نوشته است؛[۲] فضل بن شاذان نیشابوری (که از اصحاب حضرت جواد علیه السلام

← یا آن‌چه آن‌ها می‌گویند، افترای بر ارسطو است و مذهب ارسطو همان مذهب انبیا و اوصیا است که در این دو صورت، نفعی به صاحب رساله نمی‌دهد.

۱. در تنزیه المعبود آمده است: العجب العجاب: أنّ العرفاء و الفلاسفة اعتمدوا في أُصول دینهم علی الآراء الضعیفة و الأدلة الواهیة السخیفة و...، و استخفّوا بالأخبار المعتبرة الصریحة الواردة في نفي أکاذیبهم، و یستهزؤون بنقلة الأخبار و الآثار، و أخذوا برمي من تمسّك في الأُصول بالأخبار القطعیّة و الموافقة للفطرة السلیمة المستقیمة، و مع ذلك تراهم یعتمدون علی الأخبار المرسلة المجهولة، بل علی الموضوعة و المجعولة منها لإثبات مطالبهم الفاسدة، و یصرفون الآیات المحکمات عن ظواهرها إلی تصحیح عبادة الطاغوت، و یستندون إلی المتشابهات في إثبات مذهب من قال: إنّ الله حکم بکفر النصاری و لعنهم و طردهم من أجل قولهم بحلوله في عیسی فقط!

(تنزیه المعبود في الردّ علی وحدة الوجود: ۴۱۶)

۲. رجال نجاشی: ۴۳۳ رقم ۱۱۶۴ طبع قم، مؤسّسه النشر الاسلامی.

و از فقیهان و متکلّمان و بزرگان شیعه) که پس از دوران نهضت ترجمه کتاب‌های فلسفی یونان، کتابی بر ردّ فلاسفه[۱] با عنوان « کتاب الرّدّ علی الفلاسفه » و کتاب دیگری با عنوان « کتاب النقض علی من یدّعی الفلسفة في التوحید و الاعراض و الجواهر و الجزء »[۲] نوشته است؛ متکلّم خبیر جلیل علی بن محمّد بن عبّاس[۳] که کتابی بر ردّ فلاسفه نوشته است؛ و علی بن احمد کوفی کتابی بر ردّ ارسطو نوشته است.[۴] و غیر ایشان که کتاب‌های زیادی در ردّ فلاسفه نوشته‌اند و شکی نیست که ارسطو از فلاسفه قدیم و از بزرگان آن‌هاست.[۵]

---

۱. رجال نجاشی: ۳۰۶ رقم ۸۴۰، معجم رجال الحدیث ۱۳ / ۲۸۹ ـ ۲۹۹ رقم ۹۳۵۵.

۲. فهرست شیخ طوسی: ۳۶۲، شماره ۵۶۴.

۳. رجال نجاشی: ۲۶۹ رقم ۷۰۴.

۴. رجال نجاشی: ۲۶۵ رقم ۶۹۱.

۵. قال قطب‌الدّین الراوندي ﵀: إعلم أنّ الفلاسفة أخذوا أصول الإسلام ثمّ أخرجوها علی رأيهم ... فهم يوافقون المسلمین في الظاهر وإلاّ فكلّ ما يذهبون إليه هدم للإسلام، وإطفاء لنور شرعه، ويأبی الله إلاّ أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون. (الخرائج والجرائح ۳ / ۱۰۶۱)

وقال العلاّمة المجلسيّ ﵀: إنّهم ﵈ تركوا بيننا أخبارهم، فليس لنا في هذا الزمان إلاّ التمسّك بأخبارهم والتدبّر في آثارهم. فترك الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيّهم واستبدّوا بآرائهم، فمنهم من سلك مسلك الحكماء الّذين ضلّوا وأضلّوا، ولم يقرّوا بنبيّ ولم يؤمنوا بكتاب، واعتمدوا علی عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فاتّخذوهم أئمّة و قادة، و معاذالله أن يتّكل الناس علی عقولهم في أصول العقائد فيتحيّرون في مراتع الحيوانات. (الاعتقادات: ۱۷)

وقال الشيخ الأنصاريّ ﵀ في كتاب الطهارة: إنّ السيرة المستمرّة من الأصحاب﵃ في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريّات. (كتاب الطهارة، النظر السادس في بحث النجاسات في الكافر)

وقال صاحب الجواهر ﵀: والله ما بعث رسول الله ﷺ إلاّ لإبطال الحكمة.

(قصص العلما: ۱۰۵، السلسبيل للاصطهباناتي: ۳۸۷).

وقال صاحب الحدائق ﵀: إنّ الأصحاب﵃ ذهبوا إلی تكفير الفلاسفة ومن يحذو حذوهم..

(الحدائق الناظرة المقدمة العاشرة ۱ / ۱۲۸)

فبالرّجوع إلی كلمات العلماء والمحدّثين والفقهاء﵃ يعلم أنّهم لم يذهبوا إلی مقالات الفلاسفة والعرفاء بل أعرضوا ـ في كتبهم وأقوالهم وأعمالهم ـ عن تلك المقالات، وقد كفّروا القائلين بقدم العالم والمنكرين للمعاد الجسمانيّ والقائلين بوحدة الوجود وغير ذلك ممّا ذهبوا إليه، بل كان أصحاب الأئمّة ﵈ معرضين عن أهل الفلسفة والعرفان،

←

جای بسی تعجّب است که ایشان خیال می‌کند که ارسطو پیغمبر بوده است و با این حال، اصحاب ائمّه ﷺ و فقهای عظام از آن بی‌خبر بوده‌اند تا جایی که بر ردّ او کتاب نوشته‌اند!

چهار. مؤلّف این رساله، منطق و عقل و استدلال و برهان را با فلسفه اصطلاحی خلط نموده، و تفکّر و اقامهٔ برهان را همان فلسفه و مساوی با آن پنداشته و قهراً هر کس را که با فلاسفه مخالفت کند، مخالف عقل و برهان قلمداد کرده است. مغالطه این سخن هم بسیار روشن است و همه حتّی خود ایشان می‌دانند که نه عقل و برهان، مساوی با فلسفه است و نه تمام سخنان فیلسوفان مساوی با عقل و برهان و گرنه، مخالفت برخی از فیلسوفان با آرای دیگر فیلسوفان باید مخالفت باعقل و برهان خوانده شود! از همین رو است که می‌بینیم مخالفان فلسفه با استدلال و برهان و فکر و منطق ثابت می‌کنند که بسیاری از مباحث این علم با تعقّل و تفکّر، مخالفت بیّن و آشکار دارد.

همین طور است ادّعای مساوی بودن جدایی دین از فلسفه با جدایی دین از استدلال و برهان و دلیل عقلی که بطلان آن واضح‌تر از آن است که نیاز به بیان داشته باشد. این توهّم هم از همان مغالطه و خلط و تساوی پنداشتن عقل و برهان با فلسفه ناشی شده است. نسبت دادن مخالفان فلسفه را به انکار استدلال و برهان و عقل،[1] افترایی عظیم و جسارتی نابخشودنی است و جرأتی بیرون از دایره عقل و شرع لازم دارد! ما بخشی از

← ولهذا کتبوا في الردّ علی الطائفتین کتباً کثیرة.

ولتصریح الآیات والروایات والأدعیّة والخطب عن الأئمّة ﷺ بخلاف مطالب هؤلاء القوم ـ ممّا لا یکاد یحصی ـ أعرض المسلمون والمؤمنون عنهم في عصر الأئمّة ﷺ إلی هذه الأعصار وکانت الطائفتان في کلّ الأعصار یتّقون من أهل الایمان فلا یظهرون مقالاتهم عند عامّة المؤمنین.

(تنزیه المعبود: ۲۲۱).

۱. از جمله مخالفان فلسفه، علامهٔ حلّی و مقدّس اردبیلی و شهید ثانی و صاحب جواهر و شیخ انصاری و صاحب قوانین و صاحب حدائق و شیخ جعفر کاشف الغطاء و... رحمة الله علیهم می‌باشند. آیا می‌شود به همهٔ این بزرگان نسبت بدهید که این‌ها مخالف با برهان و استدلال و تعقّل می‌باشند؟!

کلمات بزرگان دین در ردّ عقاید فلاسفه را در دو کتاب[۱] خود ذکر نموده‌ایم.

بر عکس نظریه ایشان، به دلایل عقلی و برهانی ـ در این کتاب و دو کتاب دیگر[۲] ـ ثابت کرده‌ایم که فلسفه و عرفان مصطلح، خلاف برهان و عقل و وجدان است، و برخی از موارد افتراق فلسفه و عرفان مصطلح را با عقل و برهان و دین خدا بررسی نموده و ثابت کرده‌ایم که در بسیاری از مسائل اساسی وحیانی که با آیات و روایات متواتر و براهین عقلی ثابت شده‌اند، فلسفه و عرفان مصطلح به انحراف رفته و اسیر اوهام و خیالات باطل خود شده‌اند.

امّا تصوّف را عرفان نامیدن[۳] و در نتیجه، مخالفت با ابن عربی و مولوی و نظایر آن‌ها را مخالفت با عرفان قلمداد نمودن، اشتباهی است عظیم و خطایی است جبران ناپذیر. ما جواب تفصیلی صاحب رساله را به کتاب «تنزیه المعبود» ارجاع می‌دهیم. در آن‌جا ثابت شده است که این عرفان، عرفان اسلامی و شیعی نیست و با بت‌پرستی و بی‌مسلکی هم قابل جمع است. لذا خود مؤلّف این رساله در جاهای متعددی از کتاب عرفانی خود به آرای عجیبی قائل شده، که البته حقیقت این عرفان مصطلح هم همین است.

از باب نمونه، مؤلّف رساله مذکور در شرح این عبارت ابن عربی: «کان عتب موسی أخاه هارون لأجل إنکاره عبادة العجل وعدم اتّساع قلبه لذلك، فإنّ العارف من یری الحقّ في کلّ شيء، بل یراه عین کلّ شيء»[۴] گوید: غرض شیخ در این‌گونه

---

۱. به کتاب «تنزیه المعبود» صفحات ۴۴۸ ـ ۴۶۴ و «وجود العالم بعد العدم» صفحات ۱۵ ـ ۴۷ مراجعه شود.

۲. کتاب «تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجود» و «وجود العالم بعد العدم عند الامامیّة».

۳. در ادّعای صاحب رساله که: قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.

۴. شرح فصوص الحکم في الفص الهارونيّ: ۴۳۷.

یعنی: عتاب و سرزنش حضرت موسی علیه السلام به برادرش هارون علیه السلام به سبب این بود که هارون عبادت گوساله را انکار نمود و سعهٔ صدر نسبت به آن نداشت، و به درستی که عارف کسی است که حق (خدا) را در هر شیئی ببیند، بلکه عین هر چیزی ببیند.

مسائل در «فصوص» و «فتوحات» و دیگر زبر و رسائلش، بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرّند، هر چند به حسب نبوّتِ تشریعْ مقرّ است که باید تودهٔ مردم را از عبادت اصنام باز داشت چنان‌که انبیاء، عبادت اصنام را انکار می‌فرمودند.[۱]

و گوید: هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقّند؛ هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است، ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است.[۲]

خوانندگان گرامی بیندیشند و بیابند که چه فرقی بین بت‌پرستی و این عقاید وجود دارد!؟

و گوید:

إنّ سريان الهويّة الإلهيّة في الموجودات كلّها أوجب سريان جميع الصفات الإلهيّة فيها من الحياة و العلم و القدرة و السمع و البصر و غيرها كلّيها وجزئيّها.[۳]

جاری شدن ذات خداوند در همه چیز، موجب شده است که تمامی صفات الهی یعنی حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و غیر آن، همه و همه در موجودات جریان یافته باشد.

و گوید:

إنّ وحدة الوجود إن لم يكن صحيحة فيلزم أن يكون الحقّ تعالى محدوداً.[۴]

اگر عقیدهٔ وحدت وجود صحیح نباشد، لازم می‌آید که حق تعالی محدود و متناهی باشد.

---

۱. حسن زاده آملی، ممدّ الهمم فی شرح فصوص الحکم: ۵۱۴.

۲. حسن زاده آملی، رسالة انّه الحق: ۲۸۸.

۳. رسالة انّه الحق، حسن حسن زادهٔ آملي: ۶۱.

۴. مصدر: ۶۶ـ۶۷.

هم‌چنین گوید:

إنّ التمايز بين الحقّ سبحانه و بين الخلق ليس تمايزاً تقابليّاً، بل التميّز هو تميّز المحيط عن المحاط بالتعيّن الإحاطيّ و الشمول الإطلاقيّ... وهذا الإطلاق الحقيقيّ الإحاطيّ حائز للجميع و لا يشذّ عن حيطته شيء... و كون العلّة و المعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافلة ليس على ما ينبغي بعزّ جلاله سبحانه و تعالى.(۱)

جدایی حق سبحانه و خلق او به این گونه نیست که در مقابل هم باشند، بلکه به این گونه است که یکی دیگری را به نحو شمول و اطلاق در بر دارد... و این اطلاقِ احاطه‌ای به گونه‌ای است که همه چیز را در بر گرفته و هیچ چیزی از دایرهٔ وجود آن خارج نیست... و شناختی که از علّت و معلول به نحو معهود و متعارف در اذهان سطح پایین وجود دارد، سزاوار عزّت و عظمت خداوند سبحانه و تعالی نیست.

نیز گوید: چون به دقّت بنگری، آنچه در دار وجود است وجوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است.(۲)

و گوید: الهی تا به حال می‌گفتم لا تأخذه سنة و لا نوم، الآن می‌بینم مرا هم لا تأخذنی سنة و لا نوم. (این جمله در چاپ‌های بعدی تغییر داده شد.)

الهی، چگونه حسن از عهدهٔ شکر جودت بر آید که دار نامتناهی وجودت را به او بخشیدی.

الهی، از گفتن نفی و اثبات شرم دارم که اثباتیم. لا إله إلاّ الله را دیگران بگویند، الله را حسن.

الهی، از من و تو گفتن شرم دارم؛ أنت أنت.

الهی، من واحد بی‌شریکم، چگونه تو را شریک باشد؟

---

۱. حسن حسن زاده: تعلیقات کشف المراد: ۵۰۲.

۲. حسن حسن زاده: ممدّ الهمم: ۱۰۷.

صمد فقط تویی که جز تو پُری نیست، و تو همه‌ای که صمدی.

الهی، قول و فعل، قائل و فاعلند در لباس دیگر که کل یعمل علی شاکلته، در کتاب تدوین و تکوین جز مصنّف آن کیست؟

الهی، عمری کوکو می‌گفتم و حال هو هو می‌گویم.[۱]

بطلان این سخنان و امثال آن که در کتب این گروه یافت می‌شود، بر هر عاقلی واضح و آشکار است.

جای بسی تعجّب و شرمندگی است که خداوند تعالی در قرآن کریم به سرور پیامبران و گل سر سبد برگزیدگانش خطاب می‌فرماید: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[۲] و می‌فرماید: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ ﴾[۳]، ولی مدّعیان عرفان ـ که خودشان و مریدانشان آن‌ها را عارف می‌خوانند ـ می‌گویند: توحید عوام «لا اله الا الله»[۴] و توحید خواص «لا موجود الاّ الله» است.

آیا توحیدی که پیامبر اعظم ﷺ به دانستن آن فرمان داده شده، و توحیدی که خدا و ملائکه به آن شهادت می‌دهند، توحید عوام است؟ چقدر جرأت و جسارت و تفرعن می‌خواهد که کسی کلمهٔ طیبهٔ «لا إله إلاّ الله» را که کلامی والاتر و بالاتر و سنگین‌تر و عظیم‌تر از آن در میزان انبیا و اولیا نیست،[۵] تحقیر نماید و آن را توحید عامی بنامد،

---

۱. حسن حسن زاده: الهی نامه.

۲. سوره محمّد، آیه ۱۹.

۳. سوره آل عمران، آیه ۱۸.

۴. تعلیقهٔ سبزواری بر اسفار ۱ / ۷۱، و حاشیه‌اش بر شواهد ربوبیّه: ۳۶.

۵. روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: ما قلت و لا القائلون قبلي مثل لا إله إلاّ الله.

(التوحید: ۱۸، حدیث ۱، باب ثواب الموحّدین)

و عنه ﷺ: كلّ جبّار عنيد من أبى أن يقول: لا إله إلاّ الله. (همان: ۲۱ حدیث ۹)

و عنه ﷺ: ما من الكلام كلمة أحبّ إلى الله عزّوجلّ من قول لا إله إلاّالله، و ما من عبد يقول لا إله إلاّ الله يمدّ بها صوته فيفرغ إلاّ تناثرت ذنوبه تحت قدميه كما يتناثر ورق الشجر تحتها. (همان: ۲۱ حدیث ۱۴)

←

و «لا موجود الاّ الله» راکه ساخته و بافته بشر و مخالف با مسلّمات عقل و وحی است، توحید خواص بداند.[۱]

فائده دوّم: فلسفه اسلامی یا یونانی؟

با مطالعهٔ کتاب‌های تاریخ فلسفه و اندیشه‌های حکمای یونان، واضح و ظاهر می‌گردد که آنچه امروز به نام فلسفه و عرفان اسلامی مشهور شده، در واقع فلسفهٔ یونانی و عرفان و تصوّف یونان باستان است و آن‌ها پایه‌گذاران این اندیشه و تفکّر بوده‌اند، نه این‌که این مکتب، ریشهٔ دینی و اسلامی داشته باشد.

پس از اسلام نیز مبانی اساسی مسائل فلسفی و عرفانی مثل: قدم عالم، معاد روحانی، معراج روحانی[۲]، تجرّد ملائکه، عدم علم خداوند به جزئیّات، وحدت وجود، فاعلیّت بالجبر، فاعلیّت بالترشّح و الصدور و.... تغییر نکرده و اسلامی نگشته که عنوان فلسفه و عرفان اسلامی بر آن صادق و درست باشد.

استشهاد به آیات و روایات هم دلیل بر اسلامی شدن آن نیست؛ زیرا با مراجعه به

← و عنه ﷺ: قال الله جلّ جلاله لموسی: یا موسی! لو أنّ السماوات و عامریهنّ و الأرضین السبع في كفّة ولا إله إلاّ الله في كفّة مالت بهنّ لا إله إلاّ الله. (همان: ۳۰ حدیث ۳۴)

و عن امیرالمؤمنین ؑ: من قال لا اله الاّ الله بإخلاص فهو بريء من الشرك. (الفقیه ۴/ ۴۱۲.)

عن ابی جعفر ؑ: ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلاّ الله. إنّ الله عزّوجلّ لا يعدله شيء و لا يشركه في الأمور أحد. (وسائل الشیعه ۷/ ۲۰۸)

و هو (أي قول لا إله إلاّ الله) خیر العبادة. (التوحید: ۱۸ حدیث ۲) و «ثمن الجنة.» (همان: ۲۱ حدیث ۱۳) و «حصن الله جلّ جلاله.» (همان: ۲۵، حدیث ۲۳) و «کلمة عظیمة کریمة علی الله عزّوجلّ.» (همان: ۲۳، حدیث ۱۸) و «لا یعدلها شيء.» (وسائل الشیعه ۷/ ۲۱۰)

فیا لله من سوء الاعتقاد و الزیغ عن نهج الرشاد، و صرف الآیات المحکمات عن ظواهرها إلی تصحیح عبادة الطاغوت و الاستناد إلی المتشابهات في إثبات مذهب هو أوهن من بیت العنکبوت!

۱. تنزیه المعبود: ۱۳۴ ـ ۱۴۰.

۲. یعنی: حصر معاد و معراج در معاد و معراج روحانی.

کتاب‌های فلسفی و عرفانی ظاهر می‌شود که استشهاد به معنای استدلال به آیات و اخبار نیست، بلکه به معنای تأویل قرآن و سنّت بر بافته‌ها و نظریّات وارداتی فلسفی است. حکمت به اصطلاح متعالیه در این راه افراط کرده و تمام سعی خود را به کار گرفته که برای بافته‌های دور از وجدان و برهانِ فلسفی، شواهدی از آیات و اخبار پیدا کند، گر چه بعضی از آن اخبار در هیچ یک از مجامع حدیثی خاصّه و عامّه پیدا نشود!

برخی از استادان فن فلسفه به وارداتی بودن آن اعتراف نموده و تصریح کرده است که: فلسفهٔ اسلامی اساسش فلسفه یونانی و اسکندرانی است.[۱] و در دوران خلفای جور وارد اسلام شده است.[۲]

فلسفه در دوران خلفای بنی عبّاس وارد حوزه اسلام شده است تا مکتبی در مقابل اهل بیت علیهم‌السلام عَلَم شود و بتوانند مردم را از علوم آسمانی و معارف وحیانی بی‌نیاز کنند و سرگرم تعلیم و تعلّم اندیشه‌های وارداتی یونان سازند. خلفای جور و بنی‌امیّه و بنی‌عبّاس با غصب خلافت، باب‌های مدینهٔ علم پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را مسدود کردند و برای پر کردن خلأ به وجود آمده، درهای جهل و ضلالت را با ترویج و نشر فلسفه و عرفان و تطبیق آن‌ها با تأویلات قرآنی، به روی مردم گشودند. آن‌ها حاملان علوم آسمانی را کنار زدند و برای مردم، عارفان و فیلسوفان و زاهدانی را به جای آن‌ها تراشیدند تا پلی باشند برای رسیدن حکومت‌ها به هدفشان. علامه مجلسی رحمه‌الله در این باره فرموده‌اند:

«هذه الجناية على الدين و تشهير الكتب الفلسفة بين المسلمين من بدع خلفاء الجور المعاندين ...»؛

«این جنایت نسبت به دین و ترویج کتب فلاسفه در میان مسلمانان از بدعت‌های خلفای جور است که با ائمّه علیهم‌السلام سر دشمنی داشته‌اند.»

---

۱. مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، ۳ / ۳۶ انتشارات حکمت، چاپ اوّل ۱۳۶۹.

۲. تفسیر المیزان ۵ / ۲۹۷ و ۴۱۹.

سپس سخن اسقف اعظم نصاری را نقل می‌کند که گفته است: این علوم در میان هیچ ملّتی وارد نشده مگر این‌که در میان علمای آن‌ها اختلاف انداخته و آن‌ها را به فساد کشانده است.

پس از آن می‌فرماید:

يدلّ على أنّ الخلفاء و أتباعهم كانوا مائلين إلى الفلسفة و أنّ يحيى البرمكي كان محبّاً لهم ناصراً لمذهبهم، ما رواه الكشّي بإسناده عن يونس بن عبدالرحمن قال: كان يحيى بن خالد البرمكي قد وجد على هشام شيئاً من طعنه على الفلاسفة، فأحبّ أن يغري به هارون و يضربه على القتل...؛

روایتی که مرحوم کشّی از یونس بن عبدالرحمان نقل کرده، دلالت دارد که خلفا و پیروان آن‌ها به فلسفه متمایل بوده‌اند و یحیی بن خالد برمکی وزیر، دوستدار فلاسفه و طرفدار افکار آن‌ها و حامی آن‌ها بوده است. روایت چنین است: یحیی بن خالد برمکی به جهت طعن‌ها و رد کردن‌ها و بدگویی‌های هشام بن حکم نسبت به فلاسفه، بر او غضب کرده بود و می‌خواست هارون را بدین جهت تحریک و وادار به کشتن او کند.[1]

عالمان دین و فلسفه

از آنچه گذشت، آشکار شد که فلسفه ریشه در یونان دارد و از علوم وارداتی به حوزه اسلام است. پس از ورود به حوزه مسلمانان هم مبانی آن تغییر نکرد و رنگ اسلامی نگرفت تا با قرآن و سنّت مطابق و موافق گردد.

بر اساس همین عدم تطابق و توافق فلسفه و عرفان با قرآن و عترت و مخالفت داده‌های فلسفه و عرفان با معارف وحیانی، فقها و علما و متکلّمان و محدّثان شیعه

---

۱. بحارالانوار ۱۹۷/۵۷، به تنزیه المعبود: ۲۸۱ ـ ۲۸۴ مراجعه شود.

در طول تاریخ با این دو مسلک به مخالفت برخاسته و بر ردّ آن‌ها، کتاب‌ها و رساله‌ها نوشته‌اند. این هم کاری تازه نیست، بلکه اصحاب ائمّه در زمان امامان معصوم علیهم‌السلام و به پیروی از آن‌ها و با بهره بردن از تعالیم آن‌ها به ردّ فلاسفه می پرداخته‌اند.[۱]

از باب نمونه، هشام بن حکم، متکلّم برجسته شیعه و شاگرد امام صادق علیه‌السلام از

---

۱. بلکه همیشه از آن‌ها در کتب‌شان و اقوال و اعمالشان دوری می‌جستند، و قائلین به قدم عالم و منکرین معاد جسمانی و وحدت وجود و... را تکفیر می‌کردند و بسیاری از فقهای عظیم الشأن شیعه فتویٰ به حرمت خواندن فلسفه داده‌اند به جهت ضلالت و گمراهی‌ای که در این طریق وجود دارد.

از عجایب این است که جمعی با کمال وقاحت، فلسفه را مساوی با عقل دانسته و گویند: آیات ﴿**افلاتعقلون**﴾ دستور به خواندن فلسفه است. و بر منکرین آن می‌تازند که آنها مخالف با عقل و اکتفاء به نقل و جمود بر آن دارند. این افتراء بر متکلمان شیعه و بر تمام بزرگان فقه و اصول است. اگر مخالفان فلسفه مثل علامه حلّی و فاضل مقداد و صاحب جواهر و شیخ انصاری و شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرزای قمی رحمه‌الله و.... مخالفان با عقل و دلیل عقلی‌اند، پس آیا در میان فقهای شیعه کسی را سراغ دارید که معتقد به دلیل عقلی ـ به معنایی که آن‌ها گویند ـ باشد؟!

ما معتقدیم که روش فلسفی نه تنها روش عقلی نیست بلکه با دلایل عقلی زیادی ثابت می‌کنیم که فلسفه ضد عقل است و موهومات و استحسانات را به جای برهانیات و مسلّمات انگاشته و وهم و خیال را عقل و تعقّل می‌داند، با این‌که مبانی‌ای که در فلسفه تحکیم شده با مسلّمات کتاب و سنّت بینونت و ضدیت حقیقی دارد. و چگونه قرآن امر فرموده تمسّک کنید به چیزی که مباین با وحی ـ کتاب و سنت ـ است.

علاوه بر این‌که روش انبیاء و اوصیا هم روش عقلی است و در معارف و توحید و... استدلال‌های قوی‌ای که در متون اخبار ذکر شده است، در هیچ جای دیگر قابل تحصیل نیست. احتجاجات ائمّه علیهم‌السلام در مقابل بزرگان کفر و الحاد و علمای یهود و نصاریٰ و سایر مذاهب، در مباحث توحید و غیر آن سراسر مملوّ از استدلال‌های روشن و معجزه آساست. و این ظلم و ستم نابخشودنی است که کسی بگوید: روش انبیاء و اوصیا در احتجاجاتشان یک روش غیر عقلی ـ به معنای نقلی و تعبّدی ـ است، و بلکه اگر نیک تامّل شود کلامی است که تَضحك به الثكلیٰ.

و استدلالات اهل بیت علیهم‌السلام هم به روش فلسفی نبوده، و بلکه بسیاری از مبانی فلاسفه در کلمات دهریّه و زنادقه به چشم می‌خورد که ائمّه علیهم‌السلام از آنها جواب داده‌اند.

خلاصه این‌که: چگونه کسی جرأت می‌کند شفای بوعلی و فصوص ابن عربی و اسفار ملاصدرا را ـ که اساس انحرافات اعتقادی و مخالفت با براهین نقلی و عقلی در آن‌ها پایه ریزی شده است ـ عقلی و برهانی بداند و خطبه‌های نهج البلاغه و احتجاج شیخ طبرسی و توحید شیخ صدوق که پر است از براهین اعجازآور در ردّ و نفی فلاسفه و دهریّه، را نقلی (و غیر عقلی) قلمداد کند، ﴿**تلك اذاً قسمة ضیزی**﴾ (سوره النجم: ۲۲.)

مخالفان سر سخت فلاسفه یونان بوده و از آن‌ها بد می‌گفته و بر آن‌ها طعن می‌زده است تا آن‌جا و به همین جهت یحیی بن خالد برمکی بر او غضب کرده بود و می‌خواست هارون را تحریک و وادار به کشتن او کند.[۱] وی کتابی در ردّ ارسطو در باب توحید به نام «الردّ علی ارسطاطالیس في التوحید» نوشته است.[۲]

فضل بن شاذان نیشابوری، صحابی خاص امام جواد و امام هادی و امام عسکری علیهم‌السلام و متکلّم بزرگ شیعه نیز کتابی در ردّ فلاسفه به نام «الردّ علی الفلاسفة» نوشته است.[۳] در فهرست شیخ طوسی رحمه‌الله نام کتاب چنین آمده است: النقض علی من یدّعي الفلسفة في التوحید و الأعراض و الجواهر و الجزء، یعنی ردّ و نقد ادّعاهای فلسفه در باب توحید و اعراض و جواهر و جزء.[۴]

بزرگ متکلّم و سنگربان عقاید شیعه، شیخ مفید رحمه‌الله در آثار متعدد خود به نقد مبانی فلسفه و عرفان پرداخته و دو اثر به نام «جوابات الفیلسوف في الاتحاد» و «الردّ علی اصحاب الحلاج» را به همین منظور نوشته است.[۵]

فقیه و متکلّم بزرگ شیعه، قطب‌الدین راوندی کتابی بر ردّ فلسفه به نام «تهافت الفلاسفة» نوشته و مخالفت خود را با مبانی فلاسفه به صراحت اعلام نموده است.[۶]

وی در کتاب الخرائج و الجرائح خود می‌نویسد:

فلاسفه اصول اسلام را گرفته، سپس آن‌ها را بر طبق افکار و آرای خود تفسیر و تأویل کرده‌اند... پس آنان در ظاهر با مسلمانان توافق دارند، وگرنه، افکار و نظریه‌های آن‌ها منهدم کننده اسلام و خاموش کننده نور شریعت است.[۷]

---

۱. شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال ۲ / ۵۳۰.

۲. رجال النجاشی: ۴۳۳، شماره ۱۱۶۴.

۳. رجال نجاشی: ۳۰۷.

۴. فهرست شیخ طوسی: ۳۶۱، شماره ۵۶۴.

۵. رجال نجاشی: ۴۰۰.

۶. معجم رجال الحدیث ۹ /۹۷.

۷. الخرائج و الجرائح ۳ /۱۰۶۱.

ابوالحسن علی بن محمّد بن عبّاس هم کتابی در ردّ فلاسفه به نام «الردّ علی الفلاسفة» نوشته است. نجاشی می‌فرماید: وی در عصر خود بی‌نظیر بوده است.[۱]

متکلّم و فقیه ابوالمکارم حلبی ﷺ کتابی به نام «نقض شبه الفلاسفه» نوشته و در آن، اندیشه‌های فلسفی را نقد و ردّ نموده است.[۲]

ملامحسن فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملاصدرا، بعد از سال‌ها درس و بحث فلسفه و تألیف و شرح در راستای عقاید فلسفی، در اواخر عمر خود از گذشته‌اش اظهار ندامت و پشیمانی نموده و از مسلک سابق خود بیزاری و برائت جسته و آثاری در این زمینه نوشته، و اعلام بازگشت به معارف قرآن و عترت نموده است. وی در فرازی از رساله «الانصاف» می‌نویسد: «... و چندی در طریق مکالمات متفلسفین به تعلّم و تفهّم پیمودم و یک چند بلند پروازی‌های متصوّفه در اقاویل ایشان دیدم، **فتمثّلت بقول من قال: «خدعوني نهبوني أخذوني غلبوني وعدوني كذبوني، فإلى من أتظلّم؟!»**[۳]

---

۱. رجال نجاشی: ۲۶۹.

۲. حرّ عاملی، أمل الآمل ۲ / ۱۰۵.

۳. ده رساله فیض کاشانی: ۱۸۳ ـ ۱۹۹.

وی در رسالهٔ الانصاف می‌گوید: سبحان الله! عجب دارم از قومی که بهترین پیغمبران را برایشان فرستادند به جهت هدایت، و خیر ادیان را بر ایشان ارزانی فرمود از روی مرحمت و عنایت، و پیغمبر ایشان کتابی گذاشته و خلیفهٔ دانا به آن کتاب واحداً بعد واحد به جای خود گماشته به نصّی از جانب حق ـ تا افاضت نور او تا قیام قیامت باقی و تشنگان علم و حکمت را به قدر حوصله و درجه ایمان هر یک ساقی باشد ـ آنگاه که گفت: «من در میان شما دو گوهر گرانبها باقی می‌گذارم که اگر پس از من به آن دو چنگ زنید، هرگز گمراه نمی‌شوید: یکی قرآن و دیگر عترت و اهل بیتم» ایشان التفات به هدایت او نمی‌نمایند و از پی در یوزگی علم بر در امم سالفه می‌گردند و از نم جوی آن قوم استمداد می‌جویند و به عقول ناقصهٔ خود، استبداد می‌نمایند... همانا این قوم گمان کرده‌اند که بعضی از علوم دینیّه هست که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوّفه می توان دانست و از پی آن باید رفت مسکینانه؛ نمی‌دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است، بلکه خلل در فهم و قصور در درجهٔ ایمان ایشان است... و بالجمله، طایفه‌ای واجب و ممکن می‌گویند و قومی علّت و معلول می‌نامند و فرقه‌ای وجود و موجود نام می‌نهند و مِنْ عِندی را هر چه خوش آید گوید. و ما متعلّمان که مقلّدان اهل بیت معصومین ﷺ و متابعان شرع مُبینیم، سبحان الله می‌گوییم، الله را الله می‌خوانیم، و

←

مخالفت‌های صریح و آشکار علامه حلّی ﷺ در کتاب‌های کلامی‌اش خصوصاً شرح تجرید الاعتقاد بر محقق حق طلب، پنهان نیست. وی در بحث قدم عالم می‌فرماید:

«من اعتقد قدم العالم فهو كافر بلا خلاف، لأنّ الفارق بين المسلم والكافر ذلك، و حكمه في الآخرة حكم باقي الكفّار بالإجماع»؛

در این مطلب که هر کس به قدیم بودن عالم معتقد باشد کافر است، اختلافی بین علمای مسلمان نیست؛ زیرا عامل تمایز بخش و جدا کننده مسلمان از کافر همین اعتقاد به حدوث و قدیم نبودن عالم است. نیز به اجماع و اتفاق علما، عاقبت و سرانجام این شخص در آخرت مانند سرانجام بقیهٔ کفّار است.»[۱]

ایشان در کتاب تذکرة الفقهاء در بحث کسانی که جهاد علیه آن‌ها واجب می‌باشد، فرموده است: از جمله کسانی که جهاد با آن‌ها واجب است، منکران ضروریّات دین، مانند فلاسفه، می‌باشند.[۲]

نیز علامه حلّی در بحث علومی که تعلّم آن‌ها حرام است می‌گوید: علومی که مشتمل بر ضرر و فساد باشند مانند فلسفه و موسیقی. البته صورتی را که تحصیل فلسفه به قصد نقض و ردّ آن باشد، استثنا می‌کند.[۳]

علامه مجلسی ﷺ فرموده‌اند:

«إنّهم ﷺ تركوا بيننا أخبارهم؛ فليس لنا في هذا الزمان إلاّ التمسّك بأخبارهم و التدبّر في آثارهم. فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيّهم و استبدّوا بآرائهم، فمنهم من سلك مسلك الحكماء الّذين ضلّوا

← عبید را عبید می‌دانیم. نیز می‌گوید: نه متکلّم نه متفلسف، نه متصوّف و نه متکلّف، بلکه مقلّد قرآن و حدیث و پیغمبر و تابع اهل بیت آن سرور.

حقیر گوید: بیانات و نظریات ایشان در کتاب‌هایش غالباً بر طبق مبنای سابق‌اش می‌باشد.

۱. اجوبة المسائل المهنّائية: ۸۸ـ ۸۹.

۲. تذکرة الفقهاء ۹ / ۴۱.

۳. تذکرة الفقهاء: ۹ / ۳۷.

و أضلّوا، و لم يقرّوا بنبيّ و لم يؤمنوا بكتاب، و اعتمدوا على عقولهم الفاسدة و آرائهم الكاسدة، فاتّخذوهم أئمّة و قادة...»؛

حضرات ائمّه علیهم‌السلام (بعد از خودشان) احادیثشان را در میان ما به‌جا گذاشته‌اند؛ پس در این زمان (راهی و چاره‌ای برای رسیدن به معارف) برای ما نیست مگر این‌که به احادیث ایشان چنگ زنیم و در آثار و اخبارشان تفکّر و اندیشه کنیم. با وجود این، در زمان ما اکثر مردم آثار و اخبار اهل‌بیت پیغمبرشان را رها نموده و خود رأی شده (و به آرا و اندیشه‌های خودشان اکتفا و اعتماد کرده و بر آن‌ها اصرار می‌ورزند) پس گروهی از آن‌ها راه و روش و مکتب فلاسفه را برگزیده‌اند؛ همان فلاسفه‌ای که خودشان گمراه شده و دیگران را هم گمراه کرده، و به هیچ پیغمبری اقرار نکرده و به هیچ کتابی از کتاب‌های آسمانی ایمان نیاورده‌اند، و بر عقل‌های ناقص و نظریات و اندیشه‌های بی‌رونق و سست خودشان تکیه کرده‌اند.

با این حال، این گروه از مردم آن‌ها را پیشوا و مقتدای خود قرار داده و عقایدشان را از آن‌ها گرفته‌اند.

این گروه از مردم (چون فلاسفه را پیشوای خود قرار داده‌اند و از آرای آن‌ها پیروی می‌کنند) روایات صریح (که معنایی روشن و آشکار دارد) و صحیحِ امامان هدایت علیهم‌السلام را از معنای اصلی آن به معنای مورد نظر خود ارجاع می‌دهند و روایت را توجیه و تأویل می‌کنند؛ زیرا این احادیث صریح و نصوص صحیح با آنچه فیلسوفان بدان معتقدند، سازگار نیست؛ با آن‌که این‌ها می‌بینند که دلیل‌ها و شبهه‌های فلاسفه (علاوه بر این که علم نمی‌آورد) ظن و گمان و بلکه وهم نیز نمی‌آورد، بلکه افکارشان مانند تار عنکبوت (سست و بی‌پایه) است.»[۱]

علامه مجلسی در بحارالانوار[۲] و سایر کتاب‌هایش هم فلاسفه را ردّ و نقد کرده

---

۱. الاعتقادات: ۱۷.

۲. بحارالانوار ۳۲۸/۸ و ۳۰۵/۵۷.

و افکار و عقایدشان را خلاف مسلّمات کتاب و سنّت شمرده است.

شیخ بهائی کلمات زیادی در ردّ فلاسفه دارد؛ از جملهٔ آن‌ها اشعاری است که در آن، فیلسوفان را ریزه‌خوار سفره ارسطو و افلاطون معرفی کرده و مذمّت و نکوهش کرده و فرموده است:

ای کرده به علم مجازی خو — نشنیده ز علم حقیقی بو
سرگرم به حکمت یونانی — دلسرد زحکمت ایمانی
تا چند چو نکبتیان مانی — بر سفره چرکین یونانی؟!
سؤر المؤمن فرموده نبی — از سور ارسطو چه می‌طلبی؟!
این علم دنی که تو را جان است — فضلات فضایل یونان است[1]

شیخ انصاری ﷺ در کتاب طهارت می‌فرماید:

إنّ السيرة المستمرّة من الاصحاب قدّس سرّهم في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريّات؛

سیرهٔ مستمر اصحاب بر تکفیر فلاسفه که منکر بعض ضروریات‌اند بوده است.[2]

صاحب جواهر فرموده‌اند: به خدا قسم پیغمبر مبعوث نشد مگر برای ابطال فلسفه.[3]

صاحب حدائق فرمودند:

إنّ الأصحاب قدس سرّهم ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة ومن يحذو حذوهم...[4]

اصحاب امامیه به تکفیر فلاسفه و پیروانش معتقد بوده‌اند.

شیخ انصاری ﷺ هم مخالفتش را با فلسفه اعلام داشته و فرموده‌اند: واجب‌تر از

---

۱. کشکول شیخ بهایی: ۲۹ـ۳۱.

۲. کتاب الطهاره، النظر السادس فی بحث النجاسات فی الکافر.

۳. السلسبیل اصطهباناتی: ۳۸۷، و قصص العلماء: ۱۰۵.

۴. الحدائق الناظرة، المقدمة العاشرة ۱/ ۱۲۸.

فرو نرفتن در مطالب و استدلالات عقلی برای کشف و استنباط احکام فرعی شرعی، فرو نرفتن در مطالب عقلی نظری برای دریافت مسائل اصول دین است؛ زیرا این شیوه موجب قرار گرفتن در معرض هلاکت ابدی و عذاب همیشگی است و ائمّه معصوم علیهم‌السلام نیز در روایات مربوط به نهی از فرو رفتن در مسأله قضا و قدر، نسبت به این خطر هشدار داده‌اند.[۱]

مرحوم میرزای قمی رحمه‌الله در قوانین می‌فرماید:

والذي جعله الطلبة في أمثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه و اشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشّائين و الاشراقيّين تمسّكاً بأنّ معرفة الله تعالى مقدّم على عبادته و طاعته و لا يمكن إلاّ بتحصيل هذه العلوم، فهو من وساوس الوسواس الخنّاس الذي يوسوس في صدور الناس. فربّما يصرفون عمرهم جميعاً في تحصيل هذه العلوم تمسّكاً بأنّه من مقدمات الفقه؛ اذ الفقه هو العلم بالأحكام الشرّعية، و ذلك يتوقّف على معرفة الشارع، و ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب. حاشا و كلاّ أن يكون ذلك موجباً للمعرفة أو موجباً لمزيدها أو ممّا يتوقّف معرفة الفقه والشرّع عليها!

نعم، و قد يصير موجباً للزندقة و الإلحاد، و قد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب و النّدامة و الحسرة يوم التناد....[۲]

دستاویز طلاب در زمان ما برای ترک تحصیل فقه و مشغول شدن به تحصیل حکمت یونانیان، چه مشّائی و چه اشراقی، این دلیل است که: معرفت خداوند مقدّم بر عبادت و اطاعت اوست و بدست آوردن معرفت هم ممکن نیست مگر با تحصیل حکمت یونانیان.

این دستاویز از وسوسه‌های وسوسه‌گر خنّاس و نهانی است که در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند. چه بسا تمام عمرشان را در تحصیل این علوم صرف

---

۱. فرائد الاصول ۱ / ۲۱.

۲. القوانین المحکمة ۳ و ۴ / ۴۰۵.

> می‌کنند [و به علم فقه نمی‌پردازند] به این بهانه که این علوم از مقدمات فقه است؛ زیرا فقه علم به احکام شرعی است و آن هم توقف بر معرفت شارع دارد و مقدمهٔ واجب هم واجب است.
> اصلاً و ابداً، هرگز، نه چنین است که تحصیل فلسفه موجب معرفت خداوند یا موجب زیاد شدن معرفة الله گردد و یا از اموری باشد که معرفت فقه و شرع توقف بر آن داشته باشد! بله، گاهی تحصیل فلسفه موجب زندقه و الحاد و گاهی موجب دوری از ساحت قرب حق تعالی و ندامت و حسرت روز قیامت می‌گردد.

نویسنده این سطور گوید: چقدر فاصله است بین کلام فقیه بزرگوار محقق جلیل میرزای قمی ﷺ که می‌فرماید: «هرگز معرفت خداوند و ازدیاد آن بر تحصیل فلسفه توقف ندارد، بلکه چه بسا موجب الحاد و زندقة شود» با آنچه بعضی از معاصران ادّعا می‌کند که هزار سال تلقّی علما و فقها و محدّثان و متکلّمان از توحید، وحدت عددی بوده و مدّعی است که هیچ کس به درک و فهم توحید صحیح نائل نشده و بعد از هزار سال با بیان بعضی از فلاسفه با استفاده از خطب امیرالمؤمنین ﷺ توحید ناب و صحیح و خالص دانسته شده است. همین معاصر ادعا می‌کند که اصلاً قبل از تحصیل کتاب و سنّت، باید فلسفه خواند تا کلید فهم آن دو را به دست آورد.

ملاطاهر قمی ﷺ فقیه و متکلّم شیعه، کتابی در ردّ فلاسفه و عرفا و صوفیه به نام «الفوائد الدینیة في الردّ علی الحکماء و الصوفیة» نوشته است.

علامهٔ بحرالعلوم در اجازه‌اش به یکی از شاگردان خود پس از ذکر این نکته که علمای سلف به احادیث اهل بیت ﷺ اعتنایی خاص ـ از جهت روایت و درایت و حفظ ـ داشتند، می‌نویسد: «ثمّ خلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات... آن گاه، پس از آنان جانشینانی به‌جا ماندند که نماز را تباه ساخته و از هوس‌ها پیروی کردند؛ اینان از علم و علما کناره‌گیری نمودند و دنیای ویران را آباد کردند؛ حساب را فراموش و سراب را طلب کردند... برخی از این‌ها کسانی‌اند که بر جهالتِ برگرفته از سردمداران کفر و گمراهی ـ که منکر نبوت و رسالت هستند ـ

حکمت و علم نام نهاده و صاحبان این حکمت و علم دروغین را امام و رهبر خویش گرفته‌اند؛ اقوال و آرای آنان را اگر چه مخالف نص قرآن باشد، می‌پذیرند و آنچه آنان بدان قائل نشده و نپذیرفته‌اند ـ اگر چه عین حق و صواب باشد ـ ردّ و انکار می‌کنند و آن را نمی‌پذیرند. در حقیقت، این‌ها دشمن دین و تلاش کنندگان در راه انهدام شریعت پیامبر می‌باشند و با این حال، می‌پندارند که جایگاه والایی دارند، ولی نمی‌دانند که نزد خداوند به اندازه بال پشه‌ای ارزش ندارند.

سپس مرحوم بحرالعلوم به ردّ تصوّف پرداخته و آن را خطری بزرگ برای بندگان ضعیف خداوند شمرده است.[۱]

مرحوم محمّدباقر هزار جریبی ـ که علامهٔ بحرالعلوم در اجازه روایی‌اش به سیّد حیدر یزدی از او به عنوان شیخ و استاد عالم و فاضل خود که دارای انواع علوم و معارف بوده است یاد می‌کند ـ در اجازه روایی مفصّلی که برای بحرالعلوم نوشته است، او را به تحصیل مقامات عالی اخروی و کوشش در نشر احادیث اهل بیت علیهم‌السلام سفارش می‌کند و از سپری کردن عمر عزیز در علوم فلسفی که مصداقی از آیهٔ شریفه: ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً**﴾[۲] است، بر حذر می‌دارد.[۳]

مرحوم ملا احمد نراقی در معراج السعاده پس از بیان ضرورت کسب یقین و جزم در اعتقادات می‌گوید: و طریق آن [جزم و یقین] این نیست که به او (مکلّف) مناظره و جدل تعلیم شود یا به خواندن کتب کلامی و حکمی [فلسفه] اشتغال نماید، بلکه باید مشغول شود به تلاوت قرآن و تفسیر قرآن و خواندن احادیث و فهمیدن آن‌ها و مواظبت کند به وظایف عبادات و طاعت و به این سبب روز به روز اعتقاد او قوی‌تر می‌گردد.... و اعتقاد کسانی که عمر خود را صرف کلام و حکمت متعارفه (فلسفه) نموده و روز و شب را به مجادله و مباحث کلامیه به سر برده‌اند، مانند ریسمانی است

---

۱. خاتمة مستدرک الوسایل: ۲ / ۶۲ـ ۶۱.

۲. النور: ۳۹.

۳. خاتمة مستدرک الوسایل: ۲ / ۶۰.

که در مقابل باد آویخته باشد و هر ساعتی آن را به طرفی حرکت دهد، گاهی چنان رود و گاهی چنین، زمانی به شمال میل کند و لحظه‌ای به یمین؛ هر چه شنیدند متحرّک می‌شوند و به اندک چیزی که به عقلشان رسد متأمّل می‌گردند. و اگر اعتقاد صحیحی داشته باشند همان است که در حال طفولیت اخذ کرده‌اند.(۱)

وی در جای دیگری از آن کتاب می‌فرماید: ... و نه از اشخاصی باشی که عمر خود را صرف علوم عقلیه نموده، به فضول یونانیان خود را راضی می‌کنند و عقول قاصره خود را در هر چیزی دلیل و رهبر می‌دانند و هر چه عقل ناقص ایشان آن را نفهمد طرح یا تأویل می‌کنند، و آیات و اخبار را تا توانند از ظاهر خود صرف می‌کنند و احکام شریعت نبویه در نزد ایشان مهجور و از تتبع آیات و اخبار دورند؛ علمای شریعت را مذمّت و بدگویی می‌کنند و ایشان را نسبت به بی‌فهمی و نادانی می‌دهند؛ ورثهٔ انبیا را جاهل و نادان می‌شمارند و از برای خود که هنوز عقل را از وهم تمیز نداده‌اند زیرکی و فطانت ثابت می‌کنند و از این غافل که عقل بی رهنمایی شرع، قدم بر نمی‌تواند داشت و گامی در راه نمی‌تواند گذاشت.(۲)

مرحوم نراقی در دیوان شعر خود نیز از فلاسفه چنین یاد می‌کند:

آن یکی گردید محو فلسفه — خویش را دانا شمرده از سفه

فکر او تحدید اطراف و جهات — کار او تشریح حیوان و نبات

از قدیم آمد جهان یا حادث است — آفریدش با غرض یا عابث است

بی‌خبر لیکن ز احکام اله — می‌نداند جز نمازی گاهگاه

صد دلیل آرد پی تجدید نفس — نفس او لیکن به صد زنجیر حبس

ای خَیو بر روی علم و فضل تو — تیره صد مَدْرَس بود از جهل تو

وهم و پنداری به هم آمیختی — شوری از چون و چرا آمیختی

---

۱. معراج السعاده: ۷۰.

۲. معراج السعاده: ۵۴.

نـــامش اسـتدلال و بـرهان سـاختی	مـــــهر چـــیدی و قـــماری بـــاختی
صـــد خـطا زیـن گـونه اسـتدلال‌ها	دیــــــده‌ای در مـــاه‌ها و ســـال‌ها[۱]

و از نصیرالدین طوسی ﷺ که از اعاظم متکلّمان می‌باشد مـنقول است کـه گـفت: «هفتاد سال در علوم عقلیه فکر کردم و کتاب‌های بسیار در آن‌ها تصنیف کردم، بیش از این نیافتم که این مخلوق را خالقی است و در این هم یقینِ عجوزه‌های قبیله از من بالاتر است.» پس طریق صحیح آن است که همه کس، اصل ایمان و عقاید خود را از صاحب وحی اخذ کند و باطن خود را از صفات ذمیمه و اخلاق خبیثه پاک سازد.[۲]

آیةالله محمّدرضا مظفّر دربارهٔ آثار سوء فلسفه در عالم اسلام چـنین مـی‌نویسد: فرق فلسفه با علم کلام این است که علم کلام را مسلمانان برای دفـاع از دیـن وضـع کردند، امّا فلسفه تعهّد دینی ندارد و مسیر معیّنی را دنبال نکـرده و از دیـنِ خـاصی تبعیّت نمی‌کند.... این بی‌تعهّدی، فیلسوف را بر آن می‌دارد که نظری را ابراز کند که با شریعت اسلامی و یا ظاهر آن مغایرت دارد. این تفاسیر، واقعاً و یا در نظر مسلمین، موجب خروج از دین می‌شود. فیلسوف از این‌که برهانی راکه دین و یا مذهبی مطرح کرده است نقض کند ابایی ندارد. وقتی که فلسفه یونانی گسترش پیدا کرد، برخی از اعراب، کورکورانه و سطحی از آن تقلید کردند و موجب فـساد در افکـار مسـلمین شدند و مسلمین احساس کردند که از جانب فلسفه یونانی مورد هجوم واقع شدند... ائمّهٔ ما با مبارزه با بدعت‌گذاران در دین و عوامل گمراهی مردم، عقاید اسلامی را در برابر امواج فکری یونانی مخصوصاً نگه داشتند.[۳]

فلسفه ناتوان‌تر از آن است که بتواند به ما عقیدهٔ صاف و صحیح و خالص ببخشد. لازم نیست که ما به شیوهٔ فلاسفه به خداوند معتقد باشیم؛ زیرا که خداونـد مـا را بـر

---

۱. طاقدیس: ۹۸. به نقل از کتاب فلسفه از منظر قرآن و عترت: ۳۹۶.

۲. معراج السعاده: ۱۴۳.

۳. فلسفه و کلام اسلامی، محمد رضا مظفر: ۱۰۳ـ۱۰۱.

چنین چیزی مکلّف نکرده است ... کسی که عقیده‌ای ندارد و می خواهد در اعتقاداتش به چیزی چون فلسفه تکیه کند، همانند کسی است که مشت بر آهن سرد می کوبد.[۱]

مرحوم آیةالله خویی ﷺ درباره ضرر فلسفه به زندگی مسلمین می‌نویسد: احدی از مسلمین در این مطلب تردیدی نداشت که کلامی که خداوند بر پیامبر اکرم ﷺ نازل کرده است، برهانی بر نبوّت او و راهنمای امّت است و احدی نیز تردید نداشت که «متکلّم» یکی از صفات ثبوتیه خداوند است که از آن به عنوان صفات جمالیه یاد می‌شود. خداوند نیز در قرآن خویش را به این صفت توصیف کرد: ﴿ **وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً** ﴾[۲] همه مسلمین بر این باور بودند و کم‌ترین اختلافی در این موضوع نداشتند، تا آن‌که فلسفه یونان در میان آنان وارد شد و آنان را به فرقه‌های گوناگون تقسیم کرد و هر فرقه به تکفیر دیگری پرداخت، تا آن‌جا که به درگیری و کشتار یکدیگر منجر شد. از این رهگذر، چه آبروهای محترمی که هتک شد و چه خون‌های بی گناهی که ریخته شد، در حالی که قاتل و مقتول هر دو معتقد به توحید و رسالت و معاد بودند و ... ای کاش می‌دانستم که آنان که موجب بروز چنین اختلافاتی بین مسلمین شدند، چه عذری دارند و پاسخ خداوند را در قیامت چه خواهند داد! ﴿ **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** ﴾[۳]

مخالفت آیةالله بروجردی ﷺ با ترویج فلسفه در حوزه علمیه قم، مشهور است و بسیاری از شاگردان ایشان که در قید حیات‌اند و بعضی‌ها از مراجع‌اند این امر را تأیید می‌کنند.

هم‌چنین مرحوم آیةالله بروجردی از ادامه چاپ تعلیقه صاحب تفسیر المیزان بر بحارالانوار جلوگیری کردند[۴]... چنان‌که مرحوم آیةالله شاهرودی فتوای تحریم

---

۱. همان: ۱۰۹، به نقل از کتاب فلسفه از منظر قرآن و عترت: ۴۰۳.

۲. سورهٔ نساء: ۱۰۳.

۳. البیان فی تفسیر القرآن: ۴۰۶.

۴. مراجعه شود به کتاب: فلسفه از منظر قرآن و عترت: ۴۰۰.

ادامهٔ حاشیهٔ بحارالانوار را دادند.[۱]

غرض از نقل این اقوال ـ که مقدار بسیار کمی از آن‌ها را ذکر کردیم ـ این است که چگونه معتقدان به فلسفه، فلسفه را مساوی با عقل و تعقّل و ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ در آیات را «دستور به خواندن فلسفه» می‌دانند با این‌که ـ علاوه بر این‌که مبانی فلسفه مخالف صریح قرآن و عترت است ـ عالمان بزرگ شیعه و استادان فقه و اصول، این چنین با فلسفه مخالفت کرده و آن را ضدّ تعقّل صحیح دانسته و پیروی از مبانی آن را گمراهی و ضلالت و انحراف از صراط مستقیم قلمداد کرده و فتوا به حرمت تحصیل آن داده‌اند. و فقیه بزرگی مثل شیخ جعفر کاشف‌الغطاء در کشف‌الغطا[۲] قائلان به مبانی فلسفه مثل وحدت وجود، قدم عالم، و قدم مجرّدات را خارج از اسلام و احکام آن دانسته است.

با این حال، آیا وقت آن نشده که بیدار شویم و در تمام معارف دین، چه اعتقادات و چه اخلاق و چه احکام، به دامن قرآن و عترت برگردیم و سخنان فلاسفه و عرفا را چون مسلّمات قرآن و حدیث ندانیم و با این مخالفت‌های آشکار علما و بزرگان، دست کم در بارهٔ مطالب فلسفی به شک افتیم و راجع به صحّت آن‌ها تأمّل کنیم؟![۳]

فائدهٔ سوّم: دلائلی که بیان‌گر بطلان طریق فلاسفه است

در این جا اشاره می‌کنیم به بعضی از دلائلی که دلالت بر بطلان طریق فلاسفه دارد و این‌که در تحصیل معرفة الله نمی‌شود طریق فلاسفه را پیمود. آن دلایل عبارتند از:

یک. به اتفاق علمای فن منطق، قیاس یقین آور و رساننده به حق و واقع، برهان می‌باشد. برهان قیاسی است که موادّ و صغرا و کبرا و مقدّمات آن از یقینیات تشکیل

---

۱. همان: ۴۰۱.

۲. کشف الغطاء ۱۷۳ و ۳۵۹.

۳. برای اطلاع بیش‌تر از کلمات علما و فقهای شیعه به دو کتاب «تنزیه المعبود» و «وجود العالم بعد العدم» مراجعه کنید. تنزیه المعبود: ۴۶۴ـ۴۴۸ و ۲۲۱ حاشیه ۴، و کتاب وجود العالم بعد العدم: ۴۹ـ۱۵.

شده باشد. اصول یقینیات عبارتند از: اوّلیات، مشاهدات، فطریات، متواترات، تجربیات. اگر موادّ قیاس برهان از این‌ها تشکیل شود، نتیجهٔ آن یقینی خواهد بود.

برای آگاهان و محقّقان فلسفه پر واضح است که برهانی که مقدماتش بدیهی و نتیجه‌اش یقینی باشد، در فلسفه به خصوص در بخش الهیّات و قسمتی از طبیعیات و فلکیاتش، بسیار اندک و قلیل است. شاهد بر این سخن، اختلاف فراوان فلاسفه در بیش‌تر مسائل فلسفی است؛ از جمله مسأله: اصالت وجود و ماهیت، وحدت وجود و تباین آن، علم، اراده، اختیار، حدوث و قدم، فاعلیت حق تعالی، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول، معاد، و....

از این بالاتر، تغییر رأی دادن بعضی از فلاسفه و پذیرفتن عقایدی است که قبلاً منکر آن بوده و بطلان آن را بدیهی می‌دانسته و در نتیجه، دست بر داشتن و اعراض از رأیی که ثبوت آن را بدیهی می‌دانسته، چنان‌که ملاصدرا در اوایل، قائل به اصالت ماهیت و قائل به بداهت آن بوده و سپس قائل به اصالت وجود و بداهت آن شده است.(۱) نیز جمعی در یک مسئله ادّعای بداهت و ضرورت نموده و عده‌ای در همان مسئله، ادّعای بداهت خلاف آن را کرده‌اند، مانند: مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول که بوعلی سینا ادّعای بداهت بطلان آن را نموده است، و جمعی دیگر مدعی بداهت ثبوت آن شده‌اند.

با توجّه به این مطلب، این سؤال در مقابل فلاسفه مطرح می‌شود که اگر مقدّمات برهان‌های مسائل فلسفی بدیهی باشد، این همه اختلاف بین فلاسفه از کجا ناشی شده است؟!

توجیه و جمعی هم که ملاصدرا بین آرا و سخنان آنان نموده و بر آن اساس ادّعا کرده که مقصود تمام فلاسفه یکی است و اختلافی در بین نیست، به بداهت و ضرورت مردود و باطل است؛ زیرا اختلاف ارسطو و افلاطون بین فلاسفه مشهور و مسلّم است و اقوال آنان در بسیاری از مسائل با هم تفاوت و مخالفت دارد.

---

۱. اسفار ۱ / ۴۹.

باری، چون مقدّمات قیاس برهان در فلسفه از یقینیات تشکیل نشده، ایمن از خطا نیست. پیمودن راه نا امن هم به خصوص در باب معارف مبدء و معاد، به حکم عقل حرام است.

دو. مخالفت نتایج مباحث فلسفه با آنچه از آیات کتاب و سنّت متواتر و مسلّمات شریعت به دست می‌آید، بهترین دلیل است بر بطلان این طریق و مسلک. در این‌جا به بعضی از مخالفت‌های فلسفه و عرفان با مکتب وحی و قرآن و حدیث، به اجمال اشاره می‌کنیم[1]:

۱ـ قول به وحدت وجود و الوهیت کلّ معبود.

اعتقاد به وحدت وجود و یکی بودن عابد و معبود با هیچ یک از مسلّمات عقاید مذهبی و اسلامی مانند: توحید، قدرت، اختیار، خلقت و آفرینش، ایمان، عبادت، تکلیف، طاعت، عصیان، ثواب، عقاب، بهشت، جهنّم، دعا، بداء و... موافقت ندارد، و کسی که وحدت وجود را بپذیرد باید از معانی حقیقی این امور دست بر دارد و آن‌ها را به معانی باطل و نادرست و غیر قابل قبول، تأویل و توجیه نماید.

۲ـ انکار جعل و ایجاد و اعدام.

اعتقاد به مسألهٔ اصالت وجود ـ با توجّه به فروعاتی که بر آن مترتّب می‌شود ـ به این معنا است که: وجود، حقیقتی نامتناهی و غیر قابل خلق و جعل و هم‌چنین غیر قابل اعدام و از میان بردن است، و تنها صُوَر و اَشکالِ عارض بر آن، تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند که آن‌ها نیز تنها حدود وجودند، نه خود وجود. در نتیجه، جعل و خلقت و آفرینش، و خالق و مخلوق، و صانع و مصنوع، بدون معنا خواهد بود.

خلاصه، فلسفه و عرفان، معنای حقیقی خلقت و آفرینش را انکار می‌کنند و وجود اشیا را صادر از ذات خدا، بلکه عین آن می‌دانند، و خداوند را قادر بر معدوم کردن اشیاء نمی‌دانند.

---

۱. در دو کتاب «تنزیه المعبود» و «وجود العالم بعد العدم» به بعضی از این مسائل به تفصیل پرداخته‌ایم.

در مقابل آن‌ها، مکتب وحی می‌گوید که خداوند تعالی خالق جمیع اشیا است و آن‌ها را بدون مایه و مادّهٔ وجودی، آفریده است.

۳ـ قول به قدم عالم.

بر اساس مبانی فلسفه و عرفان، وجود عالم و تمامی مخلوقات ازلی شمرده می‌شود، و حدوث حقیقی ما سوای خداوند انکار می‌شود.(۱)

به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان در پی اثبات قدم عالم، یا قدم اصول اولیّه عالم حتّی عناصر، و یا قدم مجرّدات می‌باشند.(۲) و انحصار حوادث به حوادث یومیه ازلاً و ابداً که مستند می‌باشند به اسباب تکوینی.

فلسفه و عرفان می‌گوید که ما سوای خداوند تنها حادث ذاتی‌اند؛ یعنی وجود و عدم برای اشیا، فقط با نظر به ذاتشان مساوی است، و گرنه اشیا از جهت زمانی همیشه موجود بوده و عدم نداشته‌اند، و هر چیزی که بخواهد حادث شود قبلاً باید مادّه و مدّت داشته باشد. البته میان آن‌ها اختلاف است که فقط عقول و مجرّدات، قدیم می‌باشند، یا علاوه بر آن‌ها کلیات عالم هم قدیم می‌باشند، و....

در مقابل آن، مکتب وحی می‌گوید که ما سوای خداوند و جمیع مخلوقات، حادث زمانی می‌باشند به این معنا که: اشیا نبودند و بود شدند، و خداوند آن‌ها را ایجاد و خلق کرد بعد از آن‌که نبودند. قائل به حدوث زمانی منظورش این نیست که در ازل و قدیم، زمان وجود داشته است. هم چنین منظورش از کلمه «بعد» در عبارت

---

۱. ما در رسالهٔ «وجود العالم بعد العدم» به تفصیل به این مبحث پرداخته و برهان‌های عقلی و نقلی در ابطال نظریّات آن‌ها آورده‌ایم.

۲. فلاسفه قائلند که: خداوند علّت تامّه است و نتیجهٔ علیّت تامّه ـ طبق اصطلاح آن‌ها ـ صدور معلول است از علّت بدون هیچ تراخی و فاصله‌ای. لازمهٔ این عقیده هم این است که معلول اوّل، قدیم و ازلی باشد. و از آن‌جا که در نزد آن‌ها ثابت است که: «ما لا اوّل له لا آخر له؛ آنچه اوّل ندارد آخر هم ندارد» ـ علاوه بر ازلی بودن معلول ـ لازم آید ابدیت آن، و این مطلبی است که فلاسفه به آن معتقدند. این در حالی است که حدوث حقیقی تمام ممکنات ـ یعنی همه مخلوقات مسبوق به عدم و نیستی‌اند و ابتدا دارند، و نبوده‌اند و بود شده‌اند ـ از ضروریات کتاب و سنت است.

«بعد از آن‌که نبودند» این نیست که بعدیت زمانی وجود داشته است. این گونه عبارت آوردن از باب ناچاری و از جهت ضیق عبارت است چون زمان هم از اجزا عالم است و مانند بقیهٔ محدثات، نبود و سپس بود شد. وگرنه در ازل چیزی نبوده، نه زمانی و نه قبلی و نه بعدی و نه مکانی. این‌ها به تبع مادّه وجود یافته‌اند.

۴ـ قول به صدور عالم از خداوند به گونه علیّت و معلولیّت.

فلسفه، مسالهٔ علیّت و خالقیّت خداوند تعالی نسبت به اشیا را به علیّت امور طبیعی مانند آتش و حرارت و آب و رطوبت و خورشید و نور و... قیاس کرده و گفته است که «باید بین ذات خداوند و آنچه از او صادر می‌شود، سنخیّت و شباهت کامل و تامّ بر قرار باشد» در حالی که مسالهٔ علیّت و خالقیّت خداوند سبحان با علیّت علل و عوامل طبیعی ـ که در واقع تغیّرات و تبدّلات یک شیء در مراحل مختلف می‌باشند ـ تفاوت اساسی دارد.

۵ـ قول به کشف و شهود در اساسی‌ترین مسائل اعتقادی.

فلسفه و عرفان در اصولی‌ترین و مهم‌ترین مباحث اعتقادی به کشف و شهود استناد می‌کنند و گاه به کشف و شهودهای بی‌اساس، بلکه متناقض که برای هر مؤمن و کافر و ملحد و فاسق و فاجری اتّفاق می‌افتد تمسّک می‌کنند و در نتیجه، به انحراف و گمراهی کشیده می‌شوند. این در حالی است که خود اعتراف می‌کنند که امکان دخالت شیاطین و هواهای نفسانی در مکاشفه و شهود هست و این طریق، طریقی ایمن از خطا نیست.

ما در کتاب «تنزیه المعبود»، فصل چهارم، باب اوّل، این بحث را به تفصیل مطرح و بطلان آن را بیان نموده‌ایم.

۶ـ قول به سنخیّت بین خدا و مخلوق.[۱]

---

۱. فلاسفه قائل به اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود می‌باشند. آن‌ها مرتبه عالی وجود را علّت و مادون آن را معلول می‌دانند، و ما به الامتیاز در آن را عین ما به الاشتراک می‌دانند، و در نتیجه، قائل به سنخیّت بین خداوند و مخلوقات می‌باشند، با این‌که بینونت و عدم سنخیّت بین خداوند و تمام مخلوقات، از مسلّمات کتاب و سنّت است.

فلسفه بر اساس وجوب سنخیّت بین خالق و مخلوق، خداوند رابا تشبیه و تمثیل به خلق در حقیقتِ وجود، معرّفی می‌نماید. مکتب عرفان هم اصلاً غیر از ذات خداوند، چیزی را قبول ندارد و وجودی برای غیر خداوند قائل نیست. پوشیده نماند که فلسفه نیز در پایان به همین مطلب می‌رسد و بحث علّت و معلول را به همین برمی‌گرداند.

به بیان واضح‌تر، فلسفه وجود خالق و خلق را هم سنخ، بلکه عین هم می‌شمارد و تفاوت آن دو را تنها از جهت تشکیک و شدّت و ضعف وجود ـ که جز زیادت و نقصان هیچ تفسیر دیگری نمی‌پذیرد ـ می‌داند. عرفان نیز قائل به وحدت وجود است و جز وجود خداوند، هیچ موجود دیگری را ـ و لو به عنوان مخلوق حقیقی او ـ قبول ندارد. البته بیان کردیم که هر دو عقیده در واقع یکی می‌باشند.

در مقابل آن، مکتب وحی و برهان، وجود خداوند سبحان را بدون مثل و مانند و شبیه و مباین و مخالف با همهٔ موجودات و فراتر از داشتن زمان و مکان و اجزا می‌داند، و حرکت و سکون و دخول و خروج و صدور و ترشّح و فیضان و تطوّر و تجلّی و وجدان و فقدان و اطلاق و تقیید و جزء و کلّ و شدّت و ضعف و وسعت و ضیق وجود و تناهی و عدم تناهی را، از ملکات اشیای مقداری و حادث و ممکن می‌شمارد و خداوند را از قابلیّت اتّصاف به این اوصاف، فراتر می‌داند.

۷ـ قول به رسیدن و شناختن و احاطهٔ ذات حق تعالی.

فلسفه و عرفان مدّعی می‌باشند که کنه ذات خداوند را شناخته و دانسته‌اند که آن، جز حقیقتِ وجود که مساوی با کلّ موجودات است، چیز دیگری نیست. بر این اساس، تفاوتی بین شناخت خالق و مخلوق نیست؛ چه این‌که هر دو مشترک در حقیقتِ وجود، و به علم حضوری کاملاً قابل شناخت می‌باشند و به علم حصولی هیچ یک از آن دو شناخته نمی‌شوند.[۱]

---

۱. قال القاضي سعيد القمّي: القول بأنّ ذاته عين الوجود الخاص ... حكم بالكيفيّة و لكن أكثر النّاس لا يعلمون. (شرح التوحيد ۱ / ۳۶۶)

در مقابل آن، مکتب عقل و وحی، احاطهٔ حقیقت ذات خداوند متعال و اکتناه آن را محال، و تفکّر در آن را موجب کفر و زندقه و الحاد می‌شمارد.

۸ـ قول به این‌که خداوند فاعل بالتجلّی و... است.

فلسفه و عرفان، فاعلیّت خداوند را به معنای ترشّح و فیضان ذات، یا تجلّی ذات حق و ظهور، و به نمایش گذاشتن ذات و وجود خودش می‌شمارند.

مکتب وحی، فاعلیّت خداوند را به اراده و ایجاد لا من شیء می‌داند.

۹ـ قول به این‌که ارادهٔ پروردگار عین علم اوست.

فلسفه و عرفان می‌گویند که اراده، جز علم چیزی نیست.

در مقابل آن، مکتب وحی، علم حق‌تعالی را عین ذات او و ازلی می‌شمارد، و ارادهٔ او را حادث و صفت فعل و همان ایجاد او «تعالی شأنه» می‌داند.

۱۰ـ قول به توحید در افعال، یعنی: اسناد تمام افعال به خداوند به سلسلهٔ علّت و معلول، بدون امکان تخلّف حتی افعال بشری.

فلسفه و عرفان، اختیار را از انسان سلب می‌کنند و تمامی افعال بندگان را به خداوند نسبت می‌دهند و معلول ارادهٔ او می‌دانند و قائل به توحید افعالی ـ به معنای مذکور ـ می‌باشند.

مکتب وحی و برهان، انسان را دارای اختیار می‌داند (و ارادهٔ انسان را معلول و مستند به اختیار او، و اختیار او را مستند به ارادهٔ خداوند می‌داند).

۱۱ـ اثبات عدم امکان تغییر و تغیّر در عالم، و انکار بداء.[1]

اعتقاد به بداء و اختیار کامل خداوند در اجرا و تغییر تمامی احکام و امور، از اصول بدیهی مکتب وحی و قرآن است. با این حال، فلسفه و عرفان، بداء را انکار

---

۱. فلاسفه معتقدند: نظام علّی و معلولی قابل تغیّر و تبدّل نیست، و بر این نظر مفاسدی مترتب است:

۱ـ عدم اعتقاد به بداء به معنای حقیقی آن.

۲ـ جبر در افعال حقیقتاً، اگر چه در زبان به اختیار تکلّم کنند.

۳ـ خداوند را مغلول الید دانستن، چون قدرت بر تصرف در ملک خود «کیف یشاء» نمی‌تواند بکند.

می‌کنند، و یا آن را به معانی باطل تأویل می‌برند.

۱۲ـ انکار معاد جسمانی.

فلسفه در مورد معاد، مذاهب و آرای مختلفی ارائه داده است. مکتب ملاصدرا معاد جسمانی عنصری را از اساس انکار می‌کند.(۱)

در مقابل آن، مکتب قرآن و برهان و حدیث، معاد جسمانی را اثبات می‌نماید. اگر کسی قرآن را مطالعه نماید، صدها آیه را مشاهده می‌کند که به وضوح دلالت بر معاد جسمانی می‌کنند.(۲)

۱۳ـ انکار مخلوقیّت بهشت و جهنّم.

فلسفه ملاصدرا، وجودِ واقعی و خارجی بهشت و جهنّم را انکار می‌کند و هر دو را از احوال و مراتب نفس می‌شمارد.(۳) در مقابل آن، مکتب وحی، بهشت و دوزخ را هم اکنون مخلوق و موجود می‌داند.

۱۴ـ انکار خلود در عذاب.

---

۱. برای توضیح بیشتر این مطلب به فائدهٔ دهم همین بخش رجوع نمایید.

۲. مثل: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾، (یس: ۷۷ ـ ۷۹) آنچه مورد انکارِ انکار کننده (اُبی بن خلف) واقع شده زنده شدن استخوان انسان مرده است، و خداوند آنچه را که مورد انکار بوده، ردّ نمود و بیان فرمود که: آن کس که این استخوان‌های پوسیده را اوّل بار آفریده است، او پس از مردن این انسان، همان استخوان را زنده می‌نماید.
و ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾، (القیامة: ۳ ـ ۴) در این آیهٔ شریفه اشاره می‌کند به این‌که: خداوند به قدرت خود می‌تواند سر انگشتان انسان را آنچنان که هست، پس از مردن انسان باز به وجود آورد.
و ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾، (سورهٔ حج: ۷) از این آیه به صراحت، زنده شدن کسانی که در قبر می‌باشند، استفاده می‌شود. و آیهٔ ۲۵۹ و ۲۶۰ از سورهٔ بقره، و آیهٔ ۴۹، ۵۱، ۹۸ و ۹۹ از سورهٔ أسرا، و آیات دیگر.
اما روایات، پس مراجعه شود به: بحار الانوار: ۳۷/۷، حدیث ۵، از احتجاج، و صفحهٔ ۳۹، حدیث ۸، از تفسیر علیّ ابن ابراهیم، و صفحهٔ ۴۳، حدیث ۲۱، از کافی، و صفحهٔ ۱۷۹، حدیث ۱۶، از فضائل الشیعه، و صفحهٔ ۱۹۸، حدیث ۷۳، از تفسیر فرات ابن ابراهیم.

۳. برای توضیح بیشتر این مطلب به فائدهٔ دهم همین بخش رجوع نمایید.

فلسفهٔ ملاصدرا و عرفان، عذاب را منقطع، و موجب لذّت اهل دوزخ می‌دانند.[۱] در مقابل آن، مذهب وحی، کافران و معاندان را برای همیشه در دوزخ معذّب می‌داند.

۱۵ـ توحید خداوند در فلسفه توقّف بر اثبات اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود و وحدت وجود، یا اثبات وحدت اطلاقی وجود دارد. هر دو مبنا در مکتب وحی، باطل است.

به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان، وجود را منحصر به خدا می‌دانند و وجود ما سوای او را انکار می‌کنند. معنای توحید در نظر اهل فلسفه و عرفان این است که خدا و اشیا عیناً یک چیزند، نه دو چیز.

معنای توحید در مکتب قرآن و برهان این است که جمیع ما سوای خداوند نبوده‌اند و به ایجاد او تبارک و تعالی که بدون شریک می‌باشد، آفریده شده‌اند. و خداوند تعالی بینونت حقیقی با خلقش در اصل حقیقت ذاتش دارد و هیچ‌گونه شباهتی با خلقش ندارد. و خداوند یکی است و عدیل و نظیر و مثل و مانند ندارد و قابل تجزیه و تقسیم نیست بلکه متعالی از داشتن جزء و کل و عدد و مقدار و زمان و مکان است و به اصطلاح، مجرّد و بسیط من جمیع الجهات است.

۱۶ـ انکار قدرت خداوند.

فلسفه، قدرت خداوند بر غیر عقل اوّل را انکار می‌کند، بلکه قدرت وی بر عقل اوّل را هم انکار می‌کند؛ چه این‌که قدرت به معنای تسلّط کامل بر فعل و ترک است، ولی فلسفه، عقل اوّل را غیر منفک از ذات خدا می‌داند و هر نوع فاعلیتی را ایجابی و اضطراری می‌شمارد. در نتیجه، فاعل تسلّط و قدرت بر فعل و ترک هر دو ندارد.

در مقابل آن، مکتب وحی، خداوند را قادر بر هر چیزی می‌شمارد.

۱۷ـ اعتقاد به وجود مجرّدات قدیم و ازلی.

---

۱. اسفار ۹ / ۳۴۶ فصل ۲۸ في كيفيّة خلود أهل النار في النار. و برای توضیح بیشتر آن به فائدهٔ دهم همین بخش رجوع نمایید.

فلسفه و عرفان معتقدند که موجودات و ممکناتی هستند که مجرّد از داشتن زمان و مکان و اجزا می‌باشند؛ ولی مذهب وحی معتقد است که وجود مخلوق ازلی و قدیم و مجرّد از زمان و مکان، ممتنع است و ماسوای خداوند همه متجزّی و مخلوق می‌باشند.

۱۸ـ اعتقاد به یک وجود بی‌نهایتِ ساری در ممکنات.

فلسفه و عرفان، ذات خداوند را وجود مطلق، و بی‌نهایتی می‌دانند که در تمامی اشیا سریان دارد و به صورت‌های مختلف در می‌آید.

در مقابل آن، مذهب قرآن و حدیث و برهان، خداوند را خالق همهٔ اشیا و مباین و بر خلاف همه موجودات می‌داند.

۱۹ـ قول به علم حضوری برای حق تعالی.

فلسفه و عرفان، علم را به معنای وجود می‌دانند و می‌گویند که عالم بودن خداوند به این معنا است که اشیا در ذات خداوند، حضور و وجود دارند.

در مقابل آن، مکتب وحی می‌گوید علم خداوند همان ذات اوست و همان‌طور که ذات باری تعالی درک نمی‌شود حقیقت علم او نیز شناخته نمی‌گردد. علم حق تعالی نه حصولی است و نه حضوری، و گونهٔ دیگری است که حقیقتش بر ما معلوم نیست. اصولاً دلیلی هم بر انحصار علم در این دو وجه نیست.

خلاصه، قول به ثبوت قدیم با ذات خداوند ـ نه در مرتبه ذات ـ مانند مُثُل افلاطونی، یا اعتقاد به صور زائده بر ذات و قائمه به ذات،[1] و انحصار علم خداوند به کلیات، یا اعتقاد به این‌که علم خداوند عبارتست از: نفس حضور موجودات نزد او بدون علم سابق بر اشیا، یا قول به این‌که بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء، و یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، و امثال این مطالب که فلاسفه و عرفا قائل شده‌اند، خلاف براهین عقلی و نقلی می‌باشد.

---

۱. پیروان فلسفه مشّاء قائلند که علم پروردگار به اشیا، به صورت زایده بر ذات، و قائم به ذات به قیام صدوری (نه حلولی) می‌باشد. بنا بر این مبنا، تعدّد قدما لازم آید که ذات خداوند و صور علمیّه باشند، و این مخالف با کتاب و سنّت است.

۲۰ـ قول به عدم امکان تغییر این نظام موجود.

فلسفه و عرفان معتقدند که نظام وجود عالم به گونه‌ای است که تغییر آن حتّی برای خداوند هم محال و ممتنع است؛ ولی مکتب قرآن و حدیث و برهان تمامی عالم و نظام حاکم بر آن را مخلوق خداوند، و تحت قدرت و سلطنت و اختیار تامّ و کامل او می‌داند.

۲۱ـ انکار ملائکه و جبرئیل به معنایی که از مجاری وحی رسیده است.[۱]

فلسفه و عرفان، ملائکه را مجرّد و هم سنخ با وجود باری تعالی و ازلی و ابدی می‌دانند.[۲]

در مقابل آن، مذهب وحی و برهان، ملائکه را مخلوق و دارای زمان و مکان و اجزا و مقدار و حرکت و سکون می‌داند.

۲۲ـ انکار حسن و قبح عقلی در عالم.

مشهور فلاسفه قائل هستند که حسن عدل و قبح ظلم ـ که از اصول مدرکات عقل عملی است[۳] ـ از مشهوراتی است که عقلا به جهت مصلحت نظام و حیات اجتماعی خود آن را اعتبار نموده‌اند و از امور اعتباری و غیر ذاتی هستند که آنها را واقعیتی وراء اعتبار عقلا نیست. احکام اعتباری قابلیّت تبدّل و تغییر را دارند، چون این احکام از

---

۱. قال ملاّ صدرا ـ عند البحث عن تکلّمه تعالی وعن کیفیة الوحي ـ: إنّ الروح الانساني اذا تجرّد عن البدن وخرج عن وثاقه من بیت قالبه وموطن طبعه مهاجراً إلی ربّه لمشاهدة آیاته الکبری وتطهّر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادیة والتعلّقات، لاح له نور المعرفة والایمان بالله وملکوته الأعلی. وهذا النور اذا تأکد وتجوهر کان جوهراً قدسیاً یسمّی عند الحکماء في لسان الحکمة النظریة بالعقل الفعّال، وفي لسان الشریعة النبویة بالروح القدسي.. [الأسفار: ۷/ ۲۴]

وقال اللاهیجي: پس جبرئیل که عبارت از عقل فعّال باشد نزد حکما، اوّل بر نفس ناطقه نبی ـ که حقیقت قلب است ـ نازل می‌شود.... [گوهر مراد: ۲۵۸]

أقول: إنّ کلام صاحب الأسفار والمحقق اللاهیجي و.. ظاهر في أن جبرئیل هو العقل الفعّال المجرد الممتنع علیه النزول والصعود، کما صرح به المحقق الداماد من قبلهما وقد نقله فی بحار الأنوار. [۵۶/ ۲۱۲ـ ۲۱۶]

۲. رجوع شود به تنزیه المعبود: ۲۲۶ـ ۲۵۲.

۳. مدرکات عقل یا فقط به نظریّات تعلّق دارد و الزام عملی را به دنبال ندارد، که عقل نظری نامیده شده است. یا مربوط به اموری است که الزام عملی را به دنبال دارد، از قبیل: حُسن عدالت و قبح ظلم.

جانب عقلا بر اساس مصالح و مفاسد جعل شده‌اند.[۱]

ولی متکلّمان و فقها با آن‌ها مخالفت نموده‌اند و گفته‌اند: بین مدرَکات عقل نظری و عقل عملی از این نظر فرقی نیست، و هر دو از یک باب و یک اصلند و هر دو ذاتی و واقعی‌اند. وجدان و ضرورت عقلی بر این مطلب دلالت دارند.

خلاصه، طریق انبیا و اوصیا مباین و مخالف با نتیجه‌های فوق می‌باشد و همهٔ این نتایج خلاف آیات و اخبار متواتر است. پیمودن طریق فلاسفه و عرفا، ایمن از خطا نیست، بلکه خطای آن مسلّم می‌باشد، در حالی‌که انسان باید طریقی را بپیماید که مأمون از خطا باشد و آن طریق انبیا و اوصیا است؛ زیرا سعادت بشر در پیروی از عاقل‌ترین مردم می‌باشد و پیغمبران و اوصیای ایشان، عاقل‌ترین مردمان می‌باشند.

البتّه پیروی از انبیا در صورتی است که اثبات توحید حق تعالی و صفات و کمال او شده و اعتقاد به نبوّت پیغمبر نیز حاصل شده باشد.

باری، فلسفه مدّعی است که مبتنی بر تعقّل و برهان می‌باشد، در حالی که فلسفه و عرفان در مهم‌ترین مباحث اعتقادی با اصول بدیهی و قطعیِ برهان و وحی موافقت ننموده و طبق آن حرکت نکرده‌اند، بلکه در طرف مقابل و مناقض آن‌ها قرار گرفته‌اند. به این جهت می‌باشد که در نصوص مکتب وارد شده است: «**من طلب الهدایة بغیر القرآن ضلّ**؛ هر کس هدایت را به غیر قرآن بجوید گمراه خواهد شد.»[۲] و «**من**

---

۱. بطلان این مطلب در محلّ خود بیان شده است. همان‌طور که مدرکات عقل نظری یا بدیهی‌اند و یا نظری، مدرکات عقل عملی هم این چنین می‌باشند. همان‌طور که بدیهی‌ترین بدیهیّات در مدرکات عقل نظری، امتناع ارتفاع و اجتماع نقضین است، بدیهی‌ترین بدیهیّات مدرکات عقل عملی هم حسن عدل و قبح ظلم است.

حسن عدل و قبح ظلم مانند قضیّهٔ: الکلّ أعظم من الجزء، است و عقل درک می‌کند که ظلم بر مولای حقیقی قبیح است و استحقاق عقاب دارد، چه عاقل و عقلایی در عالم باشند که اعتبار قبح کنند، و چه نباشند، پس حسن عدل و قبح ظلم نه دائر مدار وجود مصلحت و مفسده نوعی است و نه دائر مدار حفظ نظام، و وزانش عین وزان اعظمیّت کلّ از جزء است.

۲. مستدرک الوسائل ۴ / ۲۴۰.

ابتغی العلم فی غیره أضلّه الله؛ هر کس علم (دین و معارف مبدء و معاد) را در غیر قرآن جویا شود، خداوند او را گمراه خواهد کرد.»

سه. قبل از تحصیل فلسفه باید منطق راکه میزان و معیار صدق و کذب در نزد آن‌ها است، تحصیل کرد. از طرف دیگر، تمام مباحث علم منطق از بدیهیّات و ضروریّات اوّلیه نیست تا اطمینان‌آور باشد، بلکه بیشتر مباحث آن اکتسابی و نظری است، و از همین رو است که در برخی از قواعد آن بین اهل فنّ، اختلافی شدید واقع شده است. بر این اساس، چگونه می‌شود با آن از وقوع در خطا و لغزش جلوگیری کرد و به نتایج بدیهی و یقینی که مدّعای فلسفه است، رسید؟![1]

در این‌جا لازم است به بعضی از موارد اختلاف اهل منطق اشاره نماییم تا دانسته شود که در بسیاری از قواعد منطقی، اختلاف و نزاع وجود دارد و منطق نمی‌تواند میزان و ممیّز صدق و کذب باشد:

۱ـ آیا منطق علم است یا نه؟ آیا علم آلی است یا استقلالی؟ آیا جزء و زیر مجموعه حکمت نظری است یا عملی؟ و آیا از اصول است یا فروع؟ در همه این مطالب، اختلاف است.

۲ـ در موضوع منطق اختلاف کرده‌اند که آیا موضوع آن، الفاظ از حیث دلالت بر معانی می‌باشد، یا نفس معانی؟[2] در حقیقت این علم اختلاف شده است.[3]

۳ـ در این‌که چه اندازه به منطق احتیاج داریم، اختلاف نموده‌اند؛ آیا به جمیع قوانین آن نیاز است، یا به بعضی از قوانین که به منزله ارکان منطق است؟[4]

---

۱. برای رفع اختلاف در این میزان ـ که منطق باشد ـ میزان دیگری وضع نشد و الاّ آن دیگری میزان بود نه منطق.

۲. به شرح مطالع: ۱۹، سطر ۲۴ رجوع شود.

۳. به رساله ملاصدرا در تصور و تصدیق، رجوع شود.

۴. ملاصدرا در حاشیه‌اش بر حکمت اشراق، بعد از نقض و ابرام بسیار، می‌گوید: **ما من مسئلة من مسائل المنطق إلاّ و لها دخل فی العصمة من الخطاء، إمّا مدخلاً قریباً أو بعیداً.**

و قال بعض الاعلام في هذا المقام: و حیث إنّ جمیع مسائله مختلف الأهواء و لیس لهم مسئلة مجمع علیها في النتیجة. فلا محالة لا یبقی اعتماد لجمیع هذه المسائل رأساً و لا تحصل العصمة من واحد منها.

۴ـ در تعریف فکر و حقیقت آن که فکر، ترتیب امور است یا امر واحد، اختلاف کرده‌اند. از این‌جا اختلاف دیگری برخاسته و آن این‌که تعریف به فصلِ تنها و خاصّهٔ تنها، جایز است یا نه.

۵ـ در این‌که دلالت تابع اراده است ـ چنان‌که شیخ[1] و تابعینش می‌گویند ـ یا نه، چنان‌که صاحب مطالع و شارح آن گفته‌اند، اختلاف کرده‌اند.

۶ـ در این‌که در دلالت التزامی، لزوم ذهنی ـ مثل خارجی ـ معتبر است، یا نه، اختلاف کرده‌اند. شیخ اشراق قائل به عدم اعتبار لزوم ذهنی است و گوید: آنچه در حقیقت دلالت التزامیه معتبر است، فقط لزوم خارجی است. لذا قائل شده که نسبت بین دلالت مطابقی و التزامی، تساوی است؛ چون هر وقت دلالت مطابقی تحقق پیدا کند، دلالت التزامی نیز محقق می‌شود و بالعکس. ولی بسیاری از متأخّران به اعتبار لزوم ذهنی قائل شده‌اند.

۷ـ در این‌که نِسَب قضایا، محصور در چهار تا است یا بیش‌تر، اختلاف کرده‌اند.

۸ـ در تعریف کلی طبیعی که معروض کلی منطقی است، اختلاف کرده‌اند. شیخ بر خلاف قول مشهور و اصطلاحشان، آن را تعریف نموده است.[2]

۹ـ در تعریف جنس... و نوع اضافی و... و این‌که نوع اضافی، اعمّ مطلق است از حقیقی ـ چنان‌که شارح مطالع به شیخ نسبت می‌دهد ـ یا اعمّ من وجه است چنان‌که عقیده صاحب مطالع و شارح مطالع است، اختلاف کرده‌اند.

۱۰ـ در علایم ذاتی و خواصّ آن که سه تا است ـ چنان‌که جمعی از منطقی‌ها قائل شده و گفته‌اند: انّ کلّما یمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي ـ یا محصور در یکی است و آن سبقت در تعقّل است ـ چنان‌که شیخ و تابعان او معتقد شده‌اند ـ اختلاف کرده‌اند.

۱۱ـ در این‌که معرِّف، لازم است مساوی باشد با معرَّف در صدق ـ چنان‌که شیخ

---

۱. این تذکّر لازم است که معلوم نیست مراد شیخ از دلالت، دلالت تصدیقی است یا تصوری.

۲. به شرح مطالع در این باب، آن‌جا که کلام شیخ را نقل می‌کند، رجوع شود.

اشراق و جمع زیادی از منطقی‌ها قائل شده‌اند ـ یا نه، بلکه امکان دارد اعمّ از او یا اخصّ از او و یا مباین با او باشد ـ چنان‌که این مسلک را شارح مطالع اختیار نموده، اختلاف شده است؟

۱۲ ـ در بیان حدّ تامّ و ناقص، و رسم تامّ و ناقص اختلاف کرده‌اند، به طوری که تقسیم تعریف به چهار قسم، با مخالفت عدّه‌ای روبه‌رو شده، و صاحب اساس الاقتباس تقسیم سوّمی کرده است که با هر دو نظر مخالف می‌باشد.

لذا حدّ تام نزد بعضی از منطقی‌ها، حدّ ناقص نزد بعضی دیگر است و هم‌چنین است حال رسم تامّ و ناقص. و حدّ و رسم ناقص نزد برخی از اهل منطق، غیر حدّ و رسم نزد عدّه‌ای دیگر است.

۱۳ ـ در این‌که حدّ ناقص و رسم تامّ و ناقص دلالت بر ماهیت می‌کند بالالتزام ـ چنان‌که شیخ و محقّق طوسی قائلند ـ یا اصلاً دلالت بر آن ندارد ـ چنان‌که صاحب محاکمات قائل است ـ اختلاف شده است.

۱۴ ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که مناط فصلیّت، تمیّز از جمیع مشارکات است ـ چنان‌که از شیخ ظاهر می‌شود ـ یا از بعضی از مشارکات ـ چنان‌که صاحب محاکمات و جمع بسیاری قائلند.

۱۵ ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که در تعریف، لازم است بیش از یک امر بیاید ـ چنان‌که شیخ اشراق قائل است و به این جهت، انکار نموده که «ناطق» حدّ ناقص و «ضاحک» رسم ناقص باشد، و لذا قائل شده که فکر، ترتیب امور است نه امر واحد ـ یا تعریف به یک امر کافی است، چنان‌که متأخّران اختیار کرده‌اند. از این‌جا اختلاف عظیم دیگری پیدا شده و آن این است که:

۱۶ ـ آیا امکان دارد از طریق تعریف، معرفت به بسائط (مثل اجناس عالیه) پیدا کنیم ـ چنان‌که ملاصدرا قائل است ـ یا امتناع دارد چنان‌که شیخ اشراق معتقد می‌باشد. لذا بر پیروان فلسفه مشّاء اعتراض می‌کند که معرفت بسائط (فصول) ممکن نیست، مگر به سبب امور محسوسه که رای حسّ ظاهر است یا از طریق کشف و شهود.

۱۷ ـ اختلاف نموده‌اند در این‌که حمل جزئی حقیقی بر جزئی حقیقی، مثل هذا الکاتب بر هذا الانسان، جایز است ـ چنان‌که فارابی و ملاصدرا به آن معتقد می‌باشند ـ یا جایز نیست، چنان‌که بیش‌تر متأخران معتقدند.[۱]

۱۸ ـ در این‌که ممکنهٔ عامّه از موجّهات می‌باشد یا اصلاً قضیه نیست، و نیز در این‌که مطلقه عامّه از موجّهات است ـ چنان‌که سبزواری در لئالی خود اختیار نموده ـ یا نه، سخنان منطقی‌ها مشوّش است.

۱۹ ـ در این‌که موادّ قضایا فقط موادّ قضایای موجبه است، یا برای قضایای سلبی نیز کار برد دارد، اختلاف کرده‌اند.

۲۰ ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که تعدّد قضیّه فقط به تعدّد حکم آن است ـ چنان‌که محقّقان قائل شده‌اند ـ یا نه، چنان‌که صاحب مطالع در فصل ششم از مباحث تصدیقات قائل شده‌است.

۲۱ ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که وحدت‌های معتبر در تناقض، هشت تا است و جایز نیست برگرداندن آن‌ها به سه تا (موضوع و محمول و زمان) ـ چنان‌که مختار شیخ و بلکه مختار مشهور است ـ یا نه، جایز است ارجاع آن، چنان‌که فارابی و فخر رازی قائلند.

۲۲ ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که وحدت‌های هشت‌گانه در تحقّق تناقض کافی است ـ چنان‌که بیش‌تر منطقی‌ها و محقّقانشان مثل شیخ و محقّق طوسی و اتباعشان قائلند ـ یا کافی نیست، بلکه احتیاج به وحدت حمل ـ ذاتی و صناعی ـ هم دارد، چنان‌که ملاصدرا و مقلّدان او قائلند.

۲۳ ـ اختلاف کرده‌اند که در تناقض قضایای محصوره، اختلاف در کمّ معتبر است ـ چنان‌که مشهور منطقی‌ها و محقّقانشان مانند شیخ و محقّق طوسی و اتباعشان قائلند ـ یا نه.... نیز در تناقض قضایای موجّهات، اختلاف در جهت معتبر است ـ چنان‌که

---

۱. به هامش حکمت اشراق، مقالهٔ ثانی، اواخر ضابط اوّل، رجوع شود.

شیخ و اتباع او می‌گویند ـ یا نه، اختلاف در جهت در نقیض موجّهات معتبر نیست ـ چنان‌که شیخ اشراق و شارح حکمت اشراق و ملاصدرا و ... قائلند ـ اختلاف شده است.

۲۴ ـ در این‌که عقد الوضع در قضایا بالفعل است ـ چنان‌که شیخ قائل است ـ یا بالامکان ـ چنان‌که فارابی معتقد می‌باشد ـ اختلاف شده است.[۱]

۲۵ ـ سالبه مطلقاً عکس ندارد ـ چنان‌که قدمای منطقی‌ها بر این عقیده بودند ـ یا در غیر خاصّتَین ـ چنان‌که متأخّران به آن قائل می‌باشند ـ در این مسئله اختلاف شده و اقوالی ذکر شده است.

۲۶ ـ اختلاف کرده‌اند در این مطلب که برای نتیجه دادن قیاس، لازم است تکرّر حدّ وسط بتمامه (بدون کم و زیاد) در قیاس ـ چنان‌که جمهور قائلند و لذا دچار مشکل در قیاس مساوات شده‌اند ـ یا بتمامه لازم نیست چنان‌که محقّق طوسی و ملاصدرا قائلند، و یا اصلاً تکرّر لازم نیست، چنان‌که شارح مطالع گوید.

۲۷ ـ در این‌که صغرای ممکنه در شکل اوّل اصلاً منتج نیست ـ چنان‌که جماعتی از منطقی‌ها قائلند ـ یا منتج هست ـ چنان‌که شیخ و محقّق طوسی و اتباعشان قائلند، اختلاف کرده‌اند.

۲۸ ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که صغرای ممکنه با کبرای ضروریّه، منتج ممکنه است ـ چنان‌که جمهور قدما بر این رأی می‌باشند ـ یا منتج ضروریّه است، چنان‌که شیخ و محقّق طوسی و اتباعشان قائلند.

۲۹ ـ قیاس شرطی اقترانی که از منفصلتَین حقیقیَّین تألیف شده باشد، منتج است، یا نه. شیخ به عدم انتاجش قائل است، به خلاف صاحب مطالع و شارح آن.

۳۰ ـ در قیاس بودن قیاس شرطی مرکّب از متصلتَین اتفاقیَّین اختلاف کرده‌اند. بعضی قیاس بودن آن را رد کرده، و برخی دیگر آن را قیاس مفید دانسته‌اند.

---

۱. فعلی الأوّل لا یکون عکس للممکنتَین و لا تنتج الصغری الممکنة في الشکل الأوّل و الثالث و تکون فعلیة الصغری شرطاً في انتاجهما و لا تنعکس ... و علی الثاني للممکنتَین عکس و لا یشترط فعلیة الصغری في الشکل الأوّل وینعکس ....

۳۱ـ در شروط نتیجه دادن بسیاری از اقسامِ اَشکال، اختلاف وجود دارد که به جهت طولانی شدن از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

۳۲ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که نسبتی که جزء قضیّه می‌باشد، آیا آن نسبت، موضوعیّتِ موضوع برای محمول است، یا نسبتِ محمولیّت محمول بسوی موضوع. این ثمرهٔ عظیمی در موجّهات دارد.

۳۳ـ در حقیقت قضیهٔ طبیعیّه و این‌که چه فرقی با قضیّه خارجیّه دارد، اختلاف کرده‌اند. هناك تفصیلات کثیرة تطلب من شرح المطالع.

۳۴ـ در حقیقت قضیّه طبیعیّه که همان شخصیّه است، یا نه، و داخل در قضایای مهمله است یا نه، اختلاف کرده‌اند. به اشارات و شرح مطالع و تعلیقات حکمت اشراق در محصورات، رجوع شود.

۳۵ـ اختلاف نموده‌اند در اقتضاء داشتن قضایای موجبه، وجود موضوع را(و لو معدوله باشد) به خلاف قضایای سالبه (و لو بسیطه باشد) ـ چنان‌که شیخ و محقّق طوسی و ملاصدرا و جمع زیادی قائلند ـ و یا این‌که هیچ فرقی بین قضایای موجبه و سالبه از این جهت به حسب واقع نیست، بلکه هر دو اقتضای ثبوت موضوع در ذهن یا در نفس‌الامر را دارند، چنان‌که محقّق دوانی و جمعی دیگر قائلند.

۳۶ـ اختلاف کرده‌اند در این‌که مقدّمات برهان لازم است واجبات محضه باشد (یعنی ضروریات) ـ چنان‌که ملاصدرا به تبع شیخ اشراق قائل شده است ـ یا لازم نیست، بلکه امکان دارد هر دو مقدّمه برهان یا یکی از آن‌ها ممکنه و حتّی ممتنعه باشد، چنان‌که شیخ و اتباع او قائلند.

۳۷ـ اختلاف کرده‌اند که متواتر، در معقولات هم حجّت می‌باشد ـ چنان‌که فارابی در کتاب «الجمع بین الرّأیَین» قائل شده ـ یا نه، بلکه حجیّت تواتر منحصر به محسوسات است، چنان‌که محقّق طوسی و ملاصدرا و شیخ و... قائل شده‌اند.

۳۸ـ از اختلافِ قبل، اختلاف دیگری نشأت گرفته و آن این است که: آیا واجب است متواترات قضایای جزئیه مفیدِ حکم جزئی باشند ـ چنان‌که لازمهٔ قول ثانی است

ـ یا واجب نیست، بلکه امکان دارد که تواتر، مفید رأی کلی عقلی باشد، چنان‌که لازمهٔ نظریهٔ اوّل در مسئله قبل می‌باشد.

۳۹ـ در این‌که علمی که به سبب تواتر حاصل می‌شود، نظری است ـ چنان‌که جمعی قائل شده‌اند ـ یا ضروری است ـ چنان‌که مشهور منطقی‌ها می‌گویند ـ اختلاف کرده‌اند.

۴۰ـ در تمایز برهان لمّی از برهان انّی و این‌که اوسط در آن دو برهان چه نقشی دارد، اختلاف کرده‌اند.

علمی که حال و وضعش این چنین است، چگونه می‌شود به آن اعتماد کرد و در جلوگیری از خطاهای ذهنی به آن دل بست![۱]

فائدهٔ چهارم: اعتقاد فلاسفه و عرفا در توحید

جمعی از صوفیه می‌گویند: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست که فقط از جهت تقیّد و تعیّن به قیود اعتباری، متکثّر به نظر می‌آید. پس هر چه هست، در واقع اوست که خدایش می‌گویند. و آنچه کثرت و غیریّت به نظر می‌رسد، اعتباری و موهوم است.

محقّقان از صوفیّه و عرفا می‌گویند: گر چه در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست، ولی همان وجود و موجود واحد، در ذات و حقیقت خودْ متکثّر به مراتب و درجات متفاوتْ به شدّت و ضعف و کمال و نقص... می‌باشد و گویند که: چنین کثرتی با وحدت حقیقت، منافاتی ندارد.

و کثرت ماهیتی در وجود ـ که حاصل از اضافهٔ وجود به هر یک از ماهیات است (مانند: وجود آسمان، وجود زمین، وجود شجر، وجود حجر...) ـ کثرت مجازی، اعتباری و غیر واقعی است و در واقع، ماهیات اعتباریه، متکثّر است نه وجود.

---

۱. بعضی از اعلام اختلافات منطقی‌ها را به شصت و شش مورد رسانده است که ما به اجمال، بعضی از آن موارد را آوردیم. و للّه الحمد.

جماعتی دیگر از صوفیّه[۱]... وجود آن موجود واحد یعنی حق تعالی را در وجود مجالی و مظاهر ـ که اشیای جهان از روحانیات و جسمانیات است ـ منحصر می‌دانند.

ولی اکابر و محقّقان صوفیّه ـ که از آنان به نام عرفای شامخین تعبیر می‌شود ـ برای آن موجود واحد (یعنی حق تعالی) علاوه بر مرتبهٔ وجود مجالی و مظاهر، یک مرتبهٔ مجرد از مجالی و مظاهر نیز قائلند[۲] که آن را مقام احدیّت، غیب الغیوب، کنز مخفی، غیب الهویّه، غیب مصون، منقطع الاشارات، مقام لا اسم و لا رسم له و هویّت صرفه، نام نهاده‌اند. و وجود مجالی و مظاهر را به طور اطلاق (یعنی وجود مطلق عالم را) نیز ظلّ الله، فیض مقدّس، نفس رحمانی، الحق المخلوق به، الرحمة الواسعة، الحقیقة المحمدیّة، المشیّة الأفعالیة، فعل الله، أمر الله، وجه الله، وجود منبسط و... می‌گویند.[۳]

به بیان دیگر، محقّقان و شامخین عرفا و صوفیه برای آن وجود و موجود واحد ـ که او را خدای متعال می‌دانند ـ دو مقام قائلند: **یکی** مقام وحدت در کثرت، **دیگری** مقام کثرت در وحدت؛ ولی جماعت اول ـ که به جهلهٔ متصوفه موسوم گشته‌اند ـ برای وجود فقط مقام وحدت در کثرت را قائل شده‌اند.

و بالاخره قدر جامع این کلمات و اقوال این است که: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست اعم از این‌که این موجود واحد در ذاتش اختلاف درجاتی داشته باشد یا نه و نیز اعم از این‌که وجودش منحصر به وجود مجالی و مظاهر یا اوسع و

---

۱. ملاصدرا این جماعت را به جهالت و کفر و زندقه نسبت می‌دهد. (اسفار ۱/۱۹۶)

۲. از حکمای فهلویین نقل است که ـ به عکس متصوفهٔ جهله ـ وجود حق (یعنی واجب تعالی) را تنها وجود مجرّد از مجالی و مظاهر دانسته‌اند و وجود عالم را وجود ممکن و مخلوق، یعنی غیر وجود حق دانسته‌اند؛ ولی اکابر صوفیّه و عرفای شامخین... وجود را به جمیع مراتب از مرتبهٔ مجرّد از مجالی و مظاهر و مرتبهٔ مجالی و مظاهر (یعنی وجود عالم) حق و واجب تعالی می‌دانند.

۳. ولی از این‌گونه تعبیرات که دربارهٔ وجود عالم می‌نمایند، در حق عرفا و اکابر صوفیّه هرگز توهّم این معنی نشود که آنان وجود حق تعالی را منحصر در مرتبهٔ مجرّد از مجالی و مظاهر ـ چنان‌که از فهلویّین نقل شد ـ دانسته، یعنی حصر در همان مقام احدیّت (اصطلاحیه) می‌کنند.... چنین گفتاری را آنان نیز جهالت و شرک و کفر و زندقه و موجب محدودیّت و حصر وجود حق تعالی می‌دانند!

اکمل از این باشد که برای او مقام کثرت در وحدت نیز اعتبار شود.[۱]

شرح این مطلب چنین است: آنچه از لفظ وجود به ذهن می‌آید، مفهوم وجود نامیده می‌شود، و آنچه در خارج موجود است، حقیقت وجود می‌باشد. پس ما یک مفهوم وجود داریم (که مفهومی ذهنی است) و یک حقیقت وجود داریم (که حقیقتی خارجی و واقعی و عینی است).

شکل گرفتن مفهوم، تابع و متوقّف بر این است که لفظی گفته شود، و گوشی باشد تا بشنود، و ذهنی باشد تا درک کند، امّا واقعیت وجود این طور نیست. من و شما باشیم یا نباشیم، کسی باشد که تصور کند یا نباشد، واقعیت وجود، واقعیت وجود است.

حالا بحث در این است که آیا آن‌که در مسئله اصالت‌الوجود گفتند اصیل است ـ که عبارت شد از واقعیت وجود نه مفهوم وجود ـ آیا آن واقعیّت وجود، یکی است یا متعدد، و آنچه منشأ اثر است، یکی است یا متعدد، و اصلاً آن واقعیت چگونه است؟ در این‌جا چهار نظریه، ارائه شده است:[۲]

۱ ـ وحدت وجود و موجود: در خارج، واقعیّت وجود، واحد است و مراتب هم ندارد و همین هم موجود است. آن‌ها می‌گویند: اصلاً در خارج یک وجود است و همان یک وجود، موجود است و آن هم ذات باری تعالی است، مثل دریا و موج آن،[۳] که موج دریا جدای از دریا نیست، بلکه خود دریا است و یک چیز می‌باشد. این قول را به جهلهٔ صوفیّان نسبت داده‌اند.

۲ ـ کثرت وجود و کثرت موجود: در خارج، وجودها جداست و با هم مختلف می‌باشند و از یک سنخ نیستند؛ زیرا موجودات با یکدیگر متباین اند، همان‌طور که

---

۱. حاشیهٔ شواهد الربوبیة: ۳۶؛ تعلیقهٔ اسفار ۱ / ۷۱؛ درر الفوائد تعلیقه بر شرح منظومه ۸۷ ـ ۸۹، عارف و صوفی چه می‌گویند: ۱۱۴ ـ ۱۱۶.

۲. به کتاب التعلیقة علی نهایة الحکمة: ۴۵، و حاشیة الشواهد الربوبیّة: ۳۶، و شرح المنظومة سبزواری: ۲۲ ـ ۲۶، درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومة: ۸۷ ـ ۸۹، مراجعه کنید.

۳. دریا یک دریاست ولی موج‌ها مختلف است.

انسان با درخت، دو ماهیت متباین می‌باشند، همین‌طور وجود انسان با وجود درخت، دو واقعیت متباین می‌باشند. این نظریه را به فلاسفه مشّاء مثل ابن سینا و ارسطو و دیگران نسبت داده‌اند.

۳ـ وحدت وجود و کثرت موجود: وجود (یا واقعیّت) یکی بیشتر نیست؛ امّا موجودها مختلف و متکثّرند. ماهیت‌ها مختلف و متکثّر می‌باشند و این ماهیت‌های مختلف همه منسوب به این وجود واحد هستند.

این راگفتند: ذوق التألّه این گونه اقتضاء می‌کند، یعنی اگر خیلی خداشناس باشی؛ باید به این صورت بگویی که: در خارج بیش از یک وجود نیست و آن وجود واحد خداست، و زید و عمرو و بکر و... وجود ندارند، و این‌ها ماهیت می‌باشند، و این ماهیت‌ها منسوب به آن وجود که وجود خداست، می‌باشند.

۴ـ وحدت وجود با کثرت مراتب وجود: وجود واحد است، امّا واحدی که مرتبه دارد. پس وجود، واقعیت واحد ذو مراتب است. وجود شدّت و ضعف دارد که مرتبهٔ شدیده‌اش ذات حق و مراتب ضعیف‌تر، جلوه‌های او و مخلوقند. این قول ملاصدرا است.[1]

تمام این اقوال چهارگانه، باطل و خلاف شرع و دین است، اگر چه فساد قول فلاسفه مشاء (تعدد وجود و موجود) کم‌تر و این قول به شرع نزدیک‌تر است؛ زیرا همهٔ این اقوال مبتنی بر اصالت الوجود است و فساد اصالت وجود واضح و آشکار است.[2]

این تذکّر لازم است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفاء و صوفیه متوقف است بر ثبوت این امور:

۱. در مسئلهٔ اصالة التحقق، اصالت وجود ثابت شود.

۲. در مسئلهٔ اصالة الجعل، مجعولیّت وجود اوّلاً و بالذات ثابت شود.

---

۱. ملاصدرا هم قائل است: به وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود.

۲. علاوه بر اشکالات دیگری که بر قول به وحدت وجود و... وارد می‌شود. به تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود: ۱۵ـ ۳۹، و ۲۶۱ـ ۲۶۲ رجوع شود.

۳. در مسئلهٔ اشتراک وجود، اشتراک معنوی وجود ـ نه لفظی ـ ثابت شود.

۴. در مسئلهٔ وحدت وجود، تشکیک و وحدت وجود ثابت شود، نه تباین وجودات.

۵. در مسئلهٔ اخیر هم وحدت موجود ثابت گردد.(۱)

ـ البته در همه این مسائل پنج‌گانه، اختلاف است و ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیه، توقف بر اثبات آن‌ها دارد. ـ حال توضیح موارد پنج‌گانه آورده می‌شود.

۱. مسئله اصالت التحقق؛ یعنی اصل و اصیل در تحقّق ممکن چیست، وجـود است یا ماهیت؟(۲)

فلاسفه و متکلّمان قائلند که: هر یک از ممکنات خارجیّه را ـ مثل انسان، فرس، شجر و حجر ـ چون به ذهن خود ادراک کنیم، به تحلیل عقلی دربارهٔ آن دو مفهوم داریم: **یکی** مفهوم انسان یا فرس یا شجر یا حجر که این مفهوم را اصطلاحاً ماهیّت می‌گویند. **دیگری** مفهوم وجود و هستی. البته این دو مفهوم در خارج متّحداً یک مصداق دارند که همان شیء خارجی است که هم می‌گوییم موجود است و هم می‌گوییم مثلاً انسان است ـ بلکه در حاقّ ذهن نیز چنین است ـ ولی به تحلیل عقلی دو امر و دو مفهومند.

امّا اختلاف شده است در این‌که آن شیء و مصداق خارجی، اوّلاً و بالذات مصداق

---

۱. زیرا حکمای فهلویین با این‌که در چهار مسئله اول با عرفا موافق می‌باشند، ولی در مسئله اخیر کـه وحـدت موجود باشد، با عرفا مخالفند و به تعدّد واجب و ممکن قائلند و می‌گویند: «گر چه واجب و ممکن یک سنخ و از مراتب حقیقت واحدند، ولی واجب منحصراً همان مرتبهٔ مجرّده از مجالی و مظاهر است که از آن تعبیر بـه مرتبهٔ به شرط لا می‌شود» ولی عرفا واجب را منحصر به آن مرتبه ندانسته، بل الکلّ من الدرّة الی الذرّة و القرن الی القدم یعنی وجود به جمیع مراتبش، خواه مرتبهٔ مجرّد از مجالی و مظاهر و خواه مرتبهٔ مجالی و مظاهر را وجود واجب پنداشته‌اند. (عارف و صوفی چه می‌گویند: ۱۸۳ و ۱۸۴، درر الفوائد تعلیقه بر شرح مـنظومهٔ سبزواری: ۵۱)

اگر چه به نظر دقیق فرقی بین توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه وجود ندارد و همه در نتیجه و اثر ـ که لیس فی الدار غیره دیّار است ـ مشترک‌اند.

۲. مخفی نماند: اگر اصالت وجود باطل شود، قول به مجعولیت وجود اوّلاً و بالذات، و قول به وحدت و تشکیک در وجود، و توحید عرفا و صوفیّه که قول به وحدت موجود است، هر سه عقلاً ساقط و بـاطل و بـی‌اسـاس می‌گردد، و بحث در این سه مسئله به کلّی بی‌موضوع خواهد بود.

و فرد واقعی مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم مثلاً انسان...، یا بالعکس، اوّلاً و بالذات مصداق و فرد واقعی ماهیّت و مفهوم مثلاً انسان است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم وجود.

بنا بر احتمال اوّل گفته می‌شود «وجود اصیل است، و ماهیّت اعتباری و انتزاعی که از حدودات وجودات خاصّه انتزاع می‌شود» و بنا بر احتمال ثانی گفته می‌شود «ماهیّت اصیل است و وجود اعتباری و انتزاعی که از هر یک از ماهیات واقعی خارجی، مفهوم موجود انتزاع شده و بر آن حمل می‌شود» و هر کدام از وجود و ماهیّت که اصیل باشد همان منشأ آثار خارجی است.

بعضی هر دو قول را ردّ کرده و نظر دیگری ارائه داده‌اند، ولی مقصود ما الآن بیان مسلک فلاسفه و عرفاء است.

هر کدام از وجود یا ماهیّت را که بگوییم اصیل است مقصود این نیست که مفهوم آن از آن جهت که مفهوم ذهنی است اصیل می‌باشد، بلکه مقصود این است که در خارج از ذهن و قطع نظر از هر اعتبار و اعمال ذهنی، خودِ آن امرِ اصیل، اوّلاً و بالذات واقعیّت دارد، یعنی مصداق و فرد واقعی دارد که منشأ آثار خارجی می‌باشد. پس اگر گفته می‌شود ماهیّت اصیل است مراد آن نیست که مثلاً ماهیّت و مفهوم انسان بما هو مفهوم، اصیل است، بلکه مراد این است که ماهیّت و مفهوم مثلاً انسان، اوّلاً و بالذات در خارجْ فرد و مصداق واقعی دارد، در مقابل این قول که گفته می‌شود: امر خارجی اوّلاً و بالذات فرد و مصداق واقعی وجود می‌باشد و از حدود آن، ماهیّت انسان انتزاع می‌شود.

خلاصهٔ بحث: پس از این‌که دانستیم در بر خورد با هر واقعیتی دو مفهوم در ذهن ما منعکس می‌شود: یکی مفهوم وجود و دیگری ماهیّت، این سؤال مطرح می‌شود که: کدام یک از این دو مفهوم، ما به ازای حقیقی و خارجی دارد و در خارج، تحقّق دارد و متن واقعیّت خارجی را تشکیل می‌دهد؟ اگر واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی‌واسطهٔ ماهیّت دانستیم، قائل به اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود شده‌ایم. و اگر واقعیّت عینی را مصداق بالذات و بی‌واسطهٔ مفهوم وجود دانستیم و مفهوم

ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیت‌های محدود شمردیم، قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت شده‌ایم.

۲. مسئله اصالت الجعل؛ یعنی اصل و اصیل در مجعولیت ممکن چیست، وجود است یا ماهیت و یا اتّصاف ماهیت به وجود؟

جماعتی از قائلان به اصالت وجود چون ملاصدرا و سبزواری، قائلند به مجعولیت وجود و این‌که اثر جاعلْ اوّلاً و بالذات به جعل بسیط،[1] وجود است و از جعل وجود، مجعولیت ماهیت و مجعولیت اتّصاف ماهیت به وجود ثانیاً و بالعرض لازم آید.

و کسانی که به اصالت ماهیت قائل شده‌اند چون شیخ اشراق و محقّق سیّد داماد، قائلند به مجعولیت ماهیت و این‌که اثر جاعل اولاً و بالذات به جعل بسیط، نفس ماهیت است و از جعل ماهیت، مجعولیت وجود و مجعولیت اتّصاف ماهیت به وجود ثانیاً و بالعرض لازم آید.

از بعض فلاسفهٔ مشّاء نقل است که قائل شده‌اند به مجعولیت اتّصاف و این‌که اثر جاعل اوّلاً و بالذات به جعل بسیط، اتّصاف ماهیت به وجود است. و از جعل اتّصاف، مجعولیت وجود و ماهیت ثانیاً و بالعرض لازم آید.

واضح است که از میان اقوال مذکور آن قول که با توحید فلاسفه و صوفیه مناسب است قول اوّل می‌باشد، و قول ثانی با توحید فلاسفه و صوفیه منافی و مضادّ است.

۳. مسئله اشتراک وجود؛ یعنی وجود، مشترک لفظی است یا معنوی؟ آیا از وجود به حسب موارد مختلف چون وجود واجب و وجود ممکن و وجود انسان و... مفهومی که در ذهن می‌آید، مختلف و متعدد می‌باشد و تنها در لفظ وجود بین این موارد مختلف اشتراک است؟ یا در همهٔ موارد یک مفهوم و معنی واحد به ذهن می‌آید؟ در صورت

---

۱. جعل بر دو قسم است: ۱ـ جعل بسیط و آن جعل نفس شیء است مانند این‌که جاعل، انسان و فرس و شجر، و یا وجود شیء را جعل نماید. ۲ـ جعل تألیفی یا ترکیبی مانند این‌که جاعل، انسان را سفید، سیاه، سالم، یا مریض بنماید.

اوّل، وجود مشترک لفظی است و در صورت ثانی مشترک معنوی است.

۴ـ مسئله وحدت وجود

جماعتی از فلاسفه چون فهلویّین گفته‌اند: وجود حقیقت واحد مقول به تشکیک و دارای مراتب متفاوت ـ از قبیل شدّت و ضعف و تقدّم و تأخّر و غنا و فقر و کمال و نقص ـ است و تفاوت و اختلاف نوعی ندارد، و این اختلاف مراتبی، منافی با وحدت حقیقت نیست.

فلاسفه مشّاء گفته‌اند: وجودات، حقایق متباین (به تمام ذوات بسیطشان) می‌باشند.

می‌گویند: این دو دسته فلاسفه، چه در ممکنات و چه نسبت به واجب متعال، قائل به اصالت وجودند.

و جماعت ثالثی که مَشرب خود را ذوق‌التألّه نامیده‌اند، در ممکنات به اصالت ماهیت قائل شده و نسبت به حق متعال وجود را اصیل دانسته‌اند. این جماعت می‌گویند: وجود که منحصراً عین ذات حق‌تعالی است، قائم به ذات و واحد است و هیچ نحوه تکثّری در آن نیست ـ نه تکثّر نوعی ذاتی و نه عرضی از جهت ماهیّات و نه تکثّر مراتبی ذاتی و تشکیکی ـ و ماهیّات مجعوله چون منسوب به وجودند (که جاعل متعال می‌باشد) از این جهت بر آن‌ها نیز موجود اطلاق می‌شود (مانند مشمّس و لابن و تامر) و تکثّر فقط در ماهیات است.

توحید عرفا و بزرگان صوفیّه مبتنی بر قول اوّل است، و باید دانست که این مسئله وحدت وجود در واقع همان مسئله سنخیت بین جاعل متعال و مجعول است.

۵ـ مسئله وحدت موجود: عرفا و صوفیه قائلند به این‌که در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست که فقط از جهت تقیّد و تعیّن به قیود اعتباریه، متکثّر به نظر می‌آید. پس هر چه هست در واقع اوست که خدایش می‌گویند و آنچه کثرت و غیریت که به نظر می‌رسد اعتباری و موهوم است.[۱]

---

۱. هکذا افاده بعض الأعلام في المقام.

حال به جواب این امور می‌پردازیم

امّا اصالت وجود:[۱]

اصالت وجود، باطل و فاسد است و مخالف با وجدان و فطرت سلیم[۲] و مخالف است با آنچه از نصوص و الفاظ کتاب و سنّت به ذهن متبادر می‌شود و ادلّه‌ای که بر آن اقامه شده یا مصادره به مطلوب و یا مبتنی بر مقدّمات باطل است. برای آگاهی از تفصیل بحث به کتاب تنزیه المعبود مراجعه شود. در این‌جا تنها به بعضی از شواهد که بطلان اصالت الوجود را ظاهر و مخالفت آن را با وجدان و فطرت آشکار می‌گرداند، اشاره می‌کنیم.

۱. قاضی سعید قمّی در مجعولیت ماهیّت و عدم معقولیّت اصالت وجود نوشته است:

مخفی نماند که به اتّفاق کافّهٔ عقلا، اعمّ و اجلای مفهومات (یعنی بدیهی‌ترین جمیع معلومات تصوّریه) دو امرند که اظهر از آن‌ها هیچ مفهومی دیگر نیست: **یکی** شیء است که در لغت فارسی تعبیر از آن به چیز می‌کنند، و **یکی** وجود است که آن را

---

۱. که اوّلین امری است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه توقّف بر اثبات آن دارد.

۲. هر عاقلی چون خارج را مشاهده کند حکم می‌نماید که اشیا و ماهیّات مثل انسان، فرس، بقر، شجر، و حجر، حقیقتاً و اوّلاً و بالذّات در خارج موجود و اشیای واقعی و حقیقی‌اند؛ نه این‌که این اشیا و ماهیّات مجازاً و ثانیاً و بالعرض متحقق باشند و امر دیگری به نام وجود اوّلاً و بالذات موجود و واسطه در عروض تحقق، نسبت به ماهیّات باشد.

عرف و لغت حکم می‌کنند که عنوان موجود، مجرّد مفهومی است که بشر از این اشیا و ماهیّات خارجی انتزاع و بر آن‌ها حمل می‌نماید.

به بیان دیگر، انسان به حسب شعور فطری خود واقعیّات خارجی را مصادیق حقیقی مفاهیمی مثل انسان، فرس، بقر، شجر، حجر و ... می‌داند و به فطرت خود حکم می‌کند که انسان و فرس و بقر و شجر و حجر ... حقیقتاً و اوّلاً و بالذات در خارج متحقّق و موجودند، نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض. و وجود، مجرّد مفهومی است انتزاعی که از واقعیّات و مصادیق حقیقی ماهیّات انتزاع می‌شود.

هم‌چنین صحّت سلب موجودیّت از ماهیّات خارجی، خلاف فطرت و ... می‌باشد.

این تذّکر لازم است که ما در صدد ابطال اصالت وجود هستیم نه اثبات اصالت ماهیّت، و اگر آنچه ما می‌گوییم، شما اسم آن را اصالت ماهیّت بگذارید، بحثی نداریم.

به زبان فارسی هستی می‌گویند. و این دو امر را از غایت بداهت، همه کس می‌دانند و هیچ کس از برای دانستن این دو معنی محتاج به معلّم نیست، حتّی اطفال نیز در اوّل حال بی‌آن‌که از کسی یاد گرفته باشند معنی این دو لفظ را می‌دانند و در محاورات خود استعمال می‌کنند. و همین دو معنی مبدئند از برای تعلیم و تعلّم اکثر امور، بلکه جمیع امور نظریّه، حتّی این‌که بر ایجاب و سلب نیز مقدّمند؛ چه تصدیق به این معنی بدیهی که هر شیء یا موجود است یا نه، موقوفست بر دانستن شیء و وجود، یعنی چیز و هستی چیز. و هیچ کس را خلافی درین نیست تا این‌که ا- تیاج به اِطناب در مقال باشد.

و جمیع عقلا متّفقند در این‌که این دو امر مقدّمند بر جمیع امور بدیهیه؛ امّا خلاف در این معنی واقع شد که از این دو امر کدام یک مقدّمند بر آن دیگر. بعضی گفته‌اند که شیء مقدّم است، و بعضی گفته‌اند که وجود اظهر و اقدم است. واگر ما خواهیم تحقیق این معنی کنیم باید که اوّلاً ملاحظه کنیم و ببینیم که کدام‌یک از این دو امر اصل است و کدام یک فرع. چه هر کدام که اصل باشد البته مقدّم خواهد بود بر آن دیگر؛ چراکه تقدّم فرع بر اصل معقول نیست.

بدان که هر گاه ملاحظه این دو امر می‌کنیم، آن امری راکه در لغت فارسی و عربی تعبیر از آن به چیز و ماهیّت کرده‌اند، به اصلیّت اَوْلی می‌یابیم از آن دیگر؛ چراکه همه کس می‌گویند که فلان چیز هست و فلان چیز نیست، و این قول راکه متضمّن اصلیّت ماهیّت و فرعیّت وجود است جمیع عقلا معقول می‌دانند و هرگز هیچ کس خلاف نکرده است صحّت این قول را، و معقول ندانسته است خلاف این قول را مثل این‌که گویند که فلان هستی، چیزی است یا نه؛ هم چنان‌که در صحّت قول اوّل خلافی نیست، در عدم صحّت قول ثانی نیز شکّی واقع نمی‌تواند شد کما لا یخفی. و هر گاه معلوم شد که قول اوّل معقول است نه قول ثانی، معلوم می‌شود که شیء به اصلیّت اَوْلی است از وجود. پس ثابت شد که از این دو امر، شیء اصل است و وجود فرع آن و صفت آن، و إلاّ بایستی که قول ثانی معقول باشد چنان‌که مذکور شد و حال آن‌که معقول نیست بالاتفاق. پس باید که اصلیّت، ماهیّت و شیء را باشد. و هر گاه ماهیّت

اصل باشد تقدّم به حسب رتبه نیز او را خواهد بود، نه وجود او را.

و مخفی نماند که از برای اثبات این مدّعا بیانات دیگر بسیار است، لیکن این مختصر را همین قدر که مذکور شد کافی است؛ چه ما در این مختصر، اقل ما لابدّ هر چیزی را بیان می‌کنیم و از فضول و طول کلام، مجتنب و محترزیم.

و بدان که بنا بر اصلیّت ماهیّت و فرعیّت وجود است که در جمیع قضایا و اقوال ـ خواه صادقه و خواه غیر صادقه ـ ماهیّت موضوع و وجود محمول واقع شده و می‌شود.[۱]

۲. صاحب شوارق ملا عبدالرزّاق لاهیجی می‌نویسد: بدان که معنی وجود، یافت شدن است. و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد، وجود ذهنی گویند. و اگر در خارج اندیشه باشد، وجود خارجی. و آن چیز یافت شده را ماهیّت و شیء خوانند. و مراد از ماهیّت در مقابل وجود، به غیر از این نیست. و چون معنی وجود را دانستی، معنی عدم، مقابل آن باشد، یعنی یافت نشدن شیء. و بباید دانست که این معنی وجود که یافت شدن است، در خارج اندیشه یافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج یافت شده، شیء است، نه یافت شدن شیء؛ بلکه یافت شدن معنی‌ای است که جز در اندیشه یافت نشود.[۲]

همو در کتاب دیگرش گوید: به اندک تأمّلی ظاهر شود که معنی وجود، معنی‌ای نیست که در خارج از تصوّر من موجود باشد به طریق بیاض و سواد و سایر کیفیّات؛ چه هر گاه گوییم «زید مثلاً موجود است در خارج» ظاهر است که در خارج، صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد، چنان‌که هرگاه گوییم «جسم ابیض است» در خارج صفتی هست قائم به جسم که آن را بیاض گویند؛ بلکه معنی وجود که در «زید موجود است» معنی‌ای است که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج، چون معنی فوقیّت که در ذهن در آید از ملاحظهٔ سماء مثلاً نسبت به ارض، بی‌آن‌که

---

۱. کلید بهشت، قاضی سعید: ۵۲ـ۵۴.

۲. سرمایهٔ ایمان: ۲۱.

صفتی قائم باشد در خارج به سماء که آن را فوقیّت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریّه خوانند، چون فوقیّت و تحتیّت و وحدت و کثرت إلی غیر ذلك.

و مراد از اعتباری بودن، آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد این معنا را مثلاً معنی فوقیّت از سماء در ذهن در آید، نه از ارض، و معنی تحتیّت به عکس این، و این نیست مگر به سبب این‌که سماء در خارج به حیثیّتی است که از ملاحظهٔ آن حیثیّت، معنی فوقیّت در ذهن در آید، و آن حیثیّت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصوّر ارض، معنی فوقیّت در ذهن در نیاید، و حیثیّتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظهٔ آن، معنی تحتیّت در ذهن در آید، و آن حیثیّت ثابت برای سماء نباشد. پس آن حیثیّت را که از ملاحظهٔ وی، معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند.

پس معنی وجود اگر چه اعتباری است امّا نه اعتباری محض ـ و إلاّ بایستی که از ملاحظهٔ عنقا نیز این معنی در ذهن در آمدی ـ بلکه اعتباری است که منشأ در او در خارج و آن حیثیّتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست، و آن حیثیّت صادر شدن است از علّت که انسان را علّتی است و سببی که صادر شده از آن علّت و سبب، ماهیّت انسان و عنقا ذاتی است سببی که علّت صدور وی باشد و صادر شدن انسان از علّت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما انسانِ صادرشده از علّت را که تصوّر کنیم، در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین «بودن انسان در خارج» وجود وی باشد در خارج.

پس «انسان» در خارج باشد، امّا «بودن انسان در خارج» در خارج نباشد، بلکه در ذهن باشد. پس وجود انسان، اعتباری ذهنی باشد که منشأ دارد در خارج و آن حیثیّت صدور انسان است از علّت. و این نوع اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج، اعتباری نفس‌الامری گویند. و هر اعتباری را که منشأ در خارج نداشته باشد ـ چون اعتبار بودن عنقا مثلاً در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج ـ اعتباری و وهمی و اعتباری محض گویند.[1]

---

۱. گوهر مراد: ۱۳۰ ـ ۱۳۱.

وی در جای دیگر گوید: مجعولِ بالحقیقه از واجب تعالی، ماهیّت اشیا است، یا وجود اشیا، یا اتّصاف ماهیّت به وجود؟

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه، قائل دارد. و احتمال اوّل، مذهب محققان است و بیانش آن است که: سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود، و صادر و مجعول بالذّات لامحاله عینی است واقع در خارج؛ پس [مجعول بالذّات] ماهیّت باشد نه وجود؛ بلکه چون ماهیّت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است. پس قائل به جعل وجود اگر از وجود مذکور، مفهوم خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش، و اگر گوید که مراد از وجودْ حقیقت است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوییم امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود، مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیّتِ ممکنِ صادرشده به سبب ارتباط و ملاحظهٔ وی با جعل جاعل. پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیّتِ صادرشده باشد به سبب آن‌که منشأ انتزاع وجود اوست، نزاع لفظی خواهد بود؛ چه مراد ما نیز از مجعولیّت ماهیت، همین ماهیّتِ صادرشده از جاعل است که اخصّ است از ماهیّت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخصّ از ماهیت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه داند، و حال آن‌که ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه.[۱]

۳. صاحب حکمت بوعلی سینا نوشته است: چیزی که مرکوز اذهان است در استعمال کلمهٔ وجود و موجود، حکایت از اعیان خارجیّه‌ای است که بنام ماهیّات است، واصلاً ذهن هیچ کس ـ حتّی حکیمِ قائلِ به اصالت وجود ـ در استعمال‌های عادی و محاورات، به عین حقیقت وجود در مقابل اشیا متوجّه نیست، بلکه [متوجه] مفهوم عامش هم ـ مانند استعمال نار مثلاً در معنای آتش و استعمال انسان

---

۱. گوهر مراد: ۲۰۲.

در آدمی و فرس در اسب و هکذا ـ نیست؛ زیرا مردّد است بین چند معنای انسبی آن‌هم طبعاً حاکی از طبایع اشیا است، نه از حقیقت وجود که اوّل نزاع است و به پیروی فلسفی باید چنین موضوعی را ساخت یا ادّعا نمود که چون گویند فلان چیز موجود است، یا وجود دارد، یا هست، یا شده، یا می‌باشد، اصلاً حکایت از عین وجود مورد التفات نیست، وبا دقت علمی وفلسفی باید ذهن متوجه به حکایت از حقیقتی که غیر از ذوات اشیا است، به لفظ وجود شود که اوّل بحث است ... آیا هستی دادن به چیزی به این معناست که هستی حقیقتی است که جاعل آن را به این اشیا ـ که از آن تعبیر به ابر و باد و مه و خورشید و فلک و آتش و خاک و روح و بدن إلی غیر ذلك می‌شود ـ می‌دهد، یا به این معناست که ذات همین اشیا را حقیقت می‌کند و آن را می‌سازد و آن را حاضر می‌کند و آن را تشکیل و تصویر می‌نماید؟[۱]

آیا فکر نمی‌کنید حقیقت وجود چه حقیقتی است که هر چه نام است و نشان و عنوان و مقوله و مادّه و صورت و جوهر و عرض و عناوین حواس ظاهره و باطنه و مراکز آن‌ها در انسان، همه حقّ طلق ماهیّات است و حقیقت وجود بهره‌ای از این عناوین ندارد؛ بلکه وجود نه ذات دارد نه ذاتیات دارد؛ زیرا ذات ماهیّت است و ذاتیات هم ماهیّت است، و کمالاتی هم برای او نیست که ـ نعوذ بالله تعالی ـ مانند ذات واجب تعالی عین او باشد. عجب واجب الوجود فاقد کمالاتی ساخته‌اند که جمیع ماهیّات کمالات را هم از او باید سلب نمایند.[۲]

نباید پوشیده بماند که وجودی‌ها معترفند [که] وجود نه جوهر است و نه عرض و نه جنس و نه فصل و مانند آن از کلیات و مقولات که مختصّ به ماهیّت است و وجود را تابع و طفیلی ماهیّت در این طبایع خارجیه دانند، و اجزای حدّیه و اجزای خارجیه، اجزای ماهیّتند، و مرکّبات و بسائط از ماهیّت اتّخاذ شود، و بساطت وجود

---

۱. ودایع الحکم: ۳۵.

۲. ودایع الحکم: ۵۴.

به معنای دیگر است و در مقابل مرکّبات خارجیه، و چگونه ممکن است ماهیّت حقیقتاً جوهر یا عرض و مرکّب از جوهر مادی و صوری باشد واقسام موجودات عالم را جمیعاً تشکیل دهد، مع ذلک امری باشد اعتباری و طفیلی برای وجود مجهول الحال و الحقیقه؟!

آیا این ماهیّت چه اعتبار اثری و ظلّ بی‌حقیقتی است که جمهور حکما ترکیب ماهیّتِ جسم را از جوهر مادّی و جوهر صوری، انضمامی دانند و میرداماد ترکیب را اتّحادی داند.[۱]

و هرکس مصنوعات خداوند تعالی و آفریده‌های او را می‌شمارد جز ذوات اشیا چیزی بر زبانش جاری نشود، مگر زبان و طبع و وجدان خود را منحرف سازد؛ یعنی چون خواهد گوید خداوند خورشید آفریده، بگوید حقیقت وجودی آفریده به شکل خورشید. اگر کسی او را وادار نکند بسیار اندك است که نام وجود و موجود برد. آن هم دلیل بر مدّعایی نخواهد بود.[۲]

وحدت حقیقت وجود، کمالی برای واجب نخواهد[بود] بلکه اثبات سنخ برای حقیقت واجب، لطمهٔ جبران ناپذیری به توحیدی که قرآن وانبیا آوردند می‌زند... وگروهی که افراط در پیرامون مفهوم وجود نمودند آنانند که به وحدت حقیقت وجود، بلکه وحدت موجود گراییدند، و دروازه این افراط این شد که برای مفهوم وجود ـ که جز نسبت بین علّت و معلول و مفاد کان تامّه و هلیّت بسیطه چیز دیگر نیست و شیخ در شفاء تعبیر از آن به وجود اثباتی نموده، یعنی اثبات الشيء در برابر نفیش ـ عینی خارجی و مایه حقیقی بخشیدند، و آن را منضمّ به ماهیّت نمودند، و آن را اثر مبدء و مبدء اثر قرار دادند، و بالاخره قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیّت شدند. آنگاه دیدند میان موجودات، تباین است، قائل به تباین حقایق وجودات شدند، و آن را به

---

۱. ودایع الحکم: ۸۰.

۲. ودایع الحکم: ۹۷.

مشّائیه نسبت دادند، در صورتی که قدمای مشّائیه و شیخ، مسأله اصالت وجود یا ماهیّت را مطرح نکردند و اصالت ماهیّتِ در کلماتشان مفروغ عنه است، و تباین همان تباین ماهیات. آنگاه افراط دیگر نموده، حقیقت وجودی مقول به تشکیک ساختند. کم کم افراط به جایی رسید که عالم وجود را یک موجود پنداشته و آن را عین واجب تعالی انگاشتند، و اختلافات را در نسبت‌ها و تعیّنات اعتباری برای واجب قرار دادند. و چون دیدند کار به فضاحت کشیده، طریقهٔ ذوق التّألهی به میان آوردند و آن را ستودند، یعنی وجود را منحصر در شخص واجب دانسته، ما سوای واجب را صرفاً ماهیّاتی قرار دادند که به شخص وجودِ واجب موجودند، نه به وجودی خارجی منضم به ماهیّت.

گروهی هم حصّه‌هایی از مفهوم کلّی وجود ساختند و هر حصّه‌ای را بدون آن‌که حقیقت خارجی و اعیانی داشته باشد به هر ماهیّتی عطا فرمودند.

و بعد اللتیا و الّتی آنچه می توان پذیرفت آن است که: آن معنایی که مرادف با مفهوم ثبوت و کون و حصول است ـ که از آن تعبیر به وجود کردند ـ معنایی است ظاهر و عرضی است عام که در عقل، عارض بر ذات هر چیزی است که در خارج آمده، و آن را به همین اعتبار موجود و حاصل و ثابت و کائن و متحقّق می‌دانند. و این معنای واحدی است در جمیع اشیا و حاجت به اقامهٔ دلیل بر بداهت این معنی نیست.[1]

همو در جای دیگر گوید: کلام عظمای مشّائیه... بوئی از اصالت وجود از آن نمی‌آید، چه رسد به وحدت وجود یا تباین حقایق وجودات، و مدرکی در این نسبت به دست ما نیامده... قول به اصالت وجود ـ که مفتاح قول به وحدت وجود، بلکه وحدت موجود است ـ خطرناک‌ترین لطمه و سخت‌ترین ضربه به معرفت الله است، به خلاف اصالت ماهیّت که از این خطرات مصون و از این تصنّعات فریبندهٔ صوفیانه و شاعرانه بی‌نیاز، و کسب توحید و تمجید و لباب تقدیس و تنزیه است. در حسّ و عیان، هم در اعیان، جز ذوات متنوّعه حقیقیّه چیزی مشاهده نمی‌کند، جز به اعتبارات

---

۱. حکمت بوعلی سینا ۳ / ۴۲ و ۴۳.

و اسماء، و این محذورها را نمی‌توان با تباین حقایق وجودات که به مشّائیه نسبت دادند از میان برداشت؛ چه اگر وجود اصل است، دیگر عقل سلیم تباین حقایق وجودات را نمی‌پذیرد و جز یک معنا در هر وجودی ادراک نمی‌کند، و از تباین جز تباین ماهیّات متباینه نمی‌فهمد.

این‌جا است که از اصل، وجودی ناچار به اختیار وحدت وجود می‌شود، و به فکر تشکیک و مراتب سازی می‌افتد... آنگاه اگر مراتب پسند نکرد، وحدت موجودی می‌شود و صلای «سبحان الذي أظهر الأشياء و هو عينها» را از فتوحات مکّیه مثلاً، در می‌دهد، و حاشیهٔ علاء الدولهٔ سمنانی بدین مضمون می‌بیند که: ای شیخ آیا راضی هستی که گفته شود، فضلهٔ شیخ عین شیخ است؟!

بالأخِره، با قول به وحدت وجود که زاییده اصالت وجود است، سنخ واجب و سنخ ممکن، در اصل قوام و حقیقت و مایه، یکی می‌شود.

آیا این است خلع انداد و تنزیه حق از کفر و شبیه و شریک و مفاد ﴿ **لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ** ﴾ و امتثال کریمهٔ ﴿ **فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً** ﴾

آیا این است دعوت انبیا به توحید؟ و آیا چنین است توحید حقیقی که قرآن و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و ألسِنه و افئدهٔ مرسلین و موحّدین صدر اوّل و اهل بیت رسالت و فقهای روشن فکر [که] از آن دم می‌زنند.

آفرین به... که تحت تأثیر سرودهای شاعرانه [نه] رفته و چنین خدای غریب ساختگی اوهام را به جامعه مسلمین معرفی نکردند «اللهمّ لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا».[1]

۴. محقّق سبزواری با این‌که از طرفداران اصالت وجود و در مقام تثبیت اعتباریّت ماهیّت و واسطه بودن وجود در عروض موجودیّت ماهیّت است، با این حال می‌گوید: این وساطت اخفی است.[2]

---

۱. حکمت بوعلی سینا ۲/۳۵۳ـ۳۵۴.

۲. وی در متن کتابش می‌نویسد: صحّة سلب التحقّق والتحصّل [أي عن الماهيّة] هنا بالنظر الدقيق البرهاني، بل

←

وی در حقیقت و واقع، اقرار نموده است که هر عاقلی بالفطرة، به موجودیّت و تحقّق ماهیّت در خارج حقیقتاً و اوّلاً و بالذّات حکم می‌نماید.

نیز از عبارتش ظاهر می‌شود که برهان عقلی هم ناتوان است از این‌که جلوگیری از این حکم فطری بنماید و به صحّت سلب تحقّق از ماهیّت حکم نماید. وی در عبارتش تأکید می‌کند که تنها ذوق عرفانی است که حکم به سلب تحقّق از ماهیّت می‌کند. و حال و ارزش ذوق عرفانی و مکاشفه هم روشن است.

۵. میر داماد هم تصریح می‌کند که اصالت وجود مخالف با فطرت است و گوید: نفس قوام ماهیّت، مصحّح حمل وجود است؛ یعنی بدون واسطه در عروض و اوّلاً و بالذّات، ماهیّت در خارج متحقّق و موجود است.[1]

۶. بعضی از معاصران در شرح منظومه‌اش اعتراف می‌کند که: تصوّر انتزاع ماهیّت از وجود، مشکل است. و تصوّر انتزاع وجود از ماهیّت، آسان‌تر است.[2]

۷. صاحب اسفار مدّتی قائل به اصالت ماهیّت و از طرفداران سرسخت آن بوده و سپس از این نظر برگشته است.[3]

← بإعانة من الذوق العرفاني، وأمّا بعد التنزل فالتحقّق لذي الواسطة [أي الماهية] هنا حقيقي وصحّة السلب منتفية.
(شرح المنظومة: ۹۸، غرر في اعتبارات الماهيّة)

و در حاشیهٔ کتاب گوید: صحّة سلب الوجود عن الكليّ الطبيعيّ ضعيفة، و ثبوت الوجود له كاد أن يكون بالحقيقة، فالكليّ الطبيعيّ موجود بحكم العقل الفطريّ، و هذا حقيقة عقليّة، مجاز عرفانيّ. و بهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي؛ فإن الطبيعيّ موجود بواسطة في العروض، و غير موجود لصحة سلب الوجود و إن‌كانت هذه الصحّة أخفي واحتاجت إلى زيادة تدقيق وإعانة مذاق رشيق. (شرح المنظومة للسبزواريّ: ۹۸)

۱. می‌گوید: إنّه لمّا كان نفس قوام الماهيّة مصحح حمل الوجود، فاحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة إمكانها وهو باطل ...
(الأسفار: ۱ / ۴۰۶)

قوله: نفس قوام الماهيّة مصحّح حمل الوجود.. يعني أنّ الماهيّة متحقّقة في الخارج أوّلاً وبالذات وبدون واسطة في العروض.

۲. مطهّری، شرح مبسوط منظومه: ۱ / ۷۳.

۳. اسفار ۱ / ۴۹.

۸. محقّق اصفهانی در نهایة الدرایه اعتراف می‌کند که مشهور فلاسفه و متکلّمان، قائل به اصالت ماهیّت بوده و معتقدند که جعل به ماهیت تعلق گرفته است.[۱]

۹. بعضی از معاصران در این مقام می‌نویسد:

پیش از فارابی، تقریباً همهٔ مباحث فلسفی بر محور ماهیّت دور می‌زد و دست کم به صورت ناخود آگاه، مبتنی بر اصالت ماهیّت می‌شد و در سخنانی که از فلاسفهٔ یونان نقل شده، نشانهٔ روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی‌خورد....

به هر حال، صدرالمتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آن را پایه‌ای برای حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می‌گوید: من خودم نخست، قائل به اصالت ماهیّت بودم و سخت از آن دفاع می‌کردم، تا این‌که به توفیق الهی به حقیقت امر پی بردم.

او قول به اصالت وجود را به مشّائین، و قول به اصالت ماهیّت را به اشراقیّین نسبت می‌دهد؛ ولی با توجّه به این‌که موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئلهٔ مستقلّی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است، به آسانی نمی‌توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخّص و قطعی دسته بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگی‌های مکتب مشّائی، و قول به اصالت ماهیّت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد. و به فرض این‌که گروه بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف أتباع مشّائین هم به گونه‌ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حلّ دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تعیین کرده‌اند که با اصالت ماهیّت، سازگارتر است.[۲]

برای روشن شدن بطلان اصالت وجود، به کتاب‌های ودایع الحکم، حکمت بوعلی

---

۱. نهایة الدرایة ۲ / ۲۵۶.

۲. آموزش فلسفه ۱ / ۲۹۴.

سینا، کلید بهشت، گوهر مراد، سرمایهٔ ایمان، هدایة الامّه و غیر این‌ها رجوع شود.[۱]

امّا وحدت وجود:[۲]

تمامیت این سخن مبتنی بر وحدت و مثلیّت در سنخ و حقیقت، بین خدا و مخلوق است وگرنه، با بینونت در حقیقت ذات و عدم سنخیت، بطلان این سخن روشن است.[۳]

علاوه بر آن، فاعلیت خداوند نسبت به اشیا به نحو ترشّح و تطوّر و علیّت و معلولیت فلسفی نیست، بلکه به نحو ایجاد و ابداع لا من شیء و خلق و اختراع است و مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی‌اند که خداوند آن‌ها را ایجاد نموده است.

هم‌چنین توهّم و تصوّر و ادراک و اکتناه حقیقت ذات پروردگار، ممتنع و محال است، ولی طبق نظر حکمت به اصطلاح متعالیه و عرفا، ذات حق تعالی حقیقتی است که

---

۱. ودایع الحکم: ۳۵، ۵۴، ۸۰، ۹۷، و کتاب حکمت بوعلی سینا ج ۱/ ۳۸۵ ـ ۳۸۶ و ج ۲/ ۳۵۳ ـ ۳۵۶ و ج ۳/ ۴۲ ـ ۴۳، و کلید بهشت، قاضی سعید قمی: ۵۲ ـ ۵۴، گوهر مراد، لاهیجی: فصل اوّل از باب اول از مقالهٔ دوّم: ۱۳۰ ـ ۱۳۱، و در فصل دوّم از باب سوّم از مقالهٔ دوّم: ۲۰۲، و در رسالهٔ سرمایهٔ ایمان، باب اول فصل اوّل: ۲۱، هدایة الامة: ۴۲۳، کتاب التوحید، محقق محمد هادی طهرانی.

۲. که چهارمین امری است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه توقّف بر اثبات آن دارد.

۳. ملاک بینونت و عدم سنخیّت بین خداوند و مخلوق این است که: انّه تعالی منزّه عن کلّ ما یتّصف به المخلوقات من قبیل الزمان والمکان والحرکة والسکون والجسم والصورة والشبه والمثل والقابلیّة للوجود والعدم، والزیادة والنقیصة، والجزء والکلّ، والمقدار والعدد والتجزئة والتغیّر، والانتقال والامتداد ـ إلی نهایة أو لا نهایة ـ والدخول والخروج، والتصوّر والتوهّم والإدراک وغیرها من الأوصاف الّتي تجري علی المخلوقات، ولا یجوز اتصافه سبحانه بها، وقد قامت الضرورة فضلاً عن البرهان علی أنّ ما لا یکون کذلك یلزم أن یکون ذاتاً متفرّداً متوحّداً منزّهاً عن کلّ ما سواه.

ولا شك أنّ الالتزام بالسنخیة بینه تعالی و بین خلقه و وحدة الوجود و بسط الوجود علی هیاکل الموجودات، و أکملیّة الوجود و أشدّیته بالنسبة إلیه تعالی، و کونه کلّ الوجود والوجود المطلق والإحاطة الذاتيّ الوجوديّ إلی ما لا نهایة و ... کلّ ذلك وما شاکله یستلزم منه الاتصاف بالأوصاف المذکورة الخاصّة للمخلوقات؛ لأنّ القبض والبسط والشدّة والضعف والأکملیّة والامتداد والزیادة والنقیصة والمکان والزمان والحوایة والشمول وما قاربها من تعابیرهم، کلّ هذه الأوصاف لا تجري علیه سبحانه، بل هي آیة للمصنوعیّة والاحتیاج، کما لا یخفی. (تنزیه المعبود: ۱۷۹)

عین حقیقت خلق است با تشکیک در آن حقیقت. و این خود تعیین کنه ذات حق است.[۱]

بر اساس نظریّه وحدت وجود و تشکیک در مراتب وجود، فلاسفه و عرفا یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شوند و یا باید از ممکن‌الوجود صرف نظر نمایند ـ که البته خیلی‌ها چنین کرده و گفته‌اند: ممکن الوجود نداریم و هر چه در دار وجود است وجوب است و بحث از امکان برای سرگرمی است. ـ[۲] زیرا بر آن اساس، یک حقیقت در مرتبهٔ ضعیف، عدم وجوبِ وجود دارد و همان حقیقت در مرتبهٔ عالی، وجوب وجود خواهد داشت و در نتیجه، یک حقیقت هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است.

به بیان دیگر، چگونه حقیقت وجود فقری و وجود غنی ـ بنا به تعبیر آن‌ها ـ یک حقیقت است؟! پس یا باید ممکنات را منکر شوید که چنین کرده‌اید، و یا به تناقص آشکار مبتلا شوید که این حقیقت وجود در مرتبهٔ عالی‌اش واجب الوجود است و همان حقیقت وجود در مرتبه نازله‌اش واجب الوجود نیست.

باری، این مسلک مقتضی عینیت خداوند با تمام ما سوی الله در حقیقت وجود خارجی است. ماهیّت هم بنا بر این مسلک، جز حدّ وجود و امر عدمی چیزی نیست. و این مطلب، مخالف ضرورت ادیان و وجدان و فطرت و کتاب و سنّت است و مستفاد از سورهٔ «فاتحة الکتاب» تا سورهٔ «الناس» تغایر و تباین بین خالق و مخلوق است.

سلب تحقّق و واقعیت از غیر خداوند و وحدت وجود بین خداوند و خلقش هم خلاف ضرورت توحید انبیا و قرآن است. مستفاد از آیات و اخبار، اضافهٔ ابداعی بین خدا و خلق است و این‌که حق‌تعالی مخلوقات را از کتم عدم ایجاد فرموده؛ نه این‌که

---

۱. اگر بعد از قائل شدن به اشتراک معنوی وجود، وجود را حقیقتی واحد بین ممکن و واجب بدانیم ـ اگر چه قائل باشیم که وجود ممکن در طول وجود واجب است و اختلاف آن‌ها به مراتب و شدّت و ضعف است ـ لازم آید مثلیت فی الجمله بین واجب و ممکن و با ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ به طور مطلق، منافات دارد.

۲. پس همه واجبند. اگر مقصود گوینده وجوب بالغیر است نه بالذات، پس این سرگرمی نمی‌شود، بلکه واقعیت است.

وجود مخلوقات وجود ظلّی و ربط و... باشد که در حقیقت، این‌گونه وجود از اطوار علّت، بلکه خود علّت می‌باشد.

اشکال دیگر این‌که آیا این اطوار و تجلّیات، غیر اوست، یا خود اوست، و یا نه اوست و نه غیر او؟ اگر تجلّی، همان او باشد که این تجلّی چیزی جز او نیست. و اگر تجلّی، غیر او باشد که این خلاف مدّعای شماست؛ چون فرض این است که حقیقت دیگری وجود ندارد. پس اگر تجلّی، خود او باشد ـ که چنین است ـ عینیت است، و اگر غیر او باشد (به معنای حقیقیِ غیر) خلاف مبنای شماست.

با این بیان، جواب «**وحدت وجود و موجود**»[۱] هم واضح و روشن می‌شود و محتاج به اعاده نیست. در فصل سوّم کتاب تنزیه المعبود، ردّ وحدت وجود تشکیکی و در فصل چهارم آن، ردّ وحدت وجود عرفانی را آورده و ثابت نموده‌ایم که اعتقاد به این دو امر[۲] خلاف قرآن و سنّت و عقل و وجدان است.

فائدهٔ پنجم: بطلان تشکیک در وجود و وحدت موجود[۳]

اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود ـ که مبنای فلاسفه در توحید است ـ مستلزم پیامدهای باطل و فاسدی است؛ از جمله:

۱. مستلزم مشارکت خداوند با مخلوقات در حقیقت کنه و ذات، یعنی وجود است، و اطلاق وجود بر آن‌ها، مقول به تشکیک و بر همهٔ آن‌ها به حسب مراتبشان صادق است. و در این حدّ، مثل و شبیه برای خداوند اثبات می‌شود که با ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ به قول مطلق و با تفرّد و یکتایی او در حقیقت ذات، منافات دارد.

---

۱. که پنجمین امری است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه توقّف بر اثبات آن دارد.

۲. البته در حقیقت، یک عقیده و یک مطلبند، ولی به دو بیان و دو تفسیر، چنان‌که در صفحهٔ ۲۵۶ ـ ۲۵۷، ابتدای فصل چهارم از تنزیه المعبود ثابت نموده‌ایم.

۳. تذکّر: قائلان به وحدت وجود، نفس وجود را من حیث هو، خدا می‌دانند و ماهیّات منسلخه از وجود را اعیان ثابته نامیده‌اند. و اضافات وجود را بر آن‌ها تجلّی تسمیه نموده و او را خلق و ایجاد ممکن شمرده‌اند.

۲. مستلزم تعیین کنه و إخبار از حقیقت ذات برای خداوند است، اگر چه معرفت کنه وجود را هم، خارج از فهم و ادراک بدانند.

۳. مستلزم اشتراک خداوند با مخلوقات در عدم امکان معرفت وجود است.(۱)

۴. مستلزم اجتماع نقیضین، یا انکار مخلوقات است.(۲)

امّا وحدت وجود و موجود ـ که مبنای عرفا و بسیاری از فلاسفه است(۳) ـ اگر مقصود این معنا باشد که: کثرات باطل و غیر واقعی است مانند دوّمی که چشم احول و دوبین می‌بیند و همه و هر چه هست واحد و یکی است و کثرتی که به نظر می‌آید وهمی و خیالی می‌باشد، این عقیده، کفر محض و مخالف صریح آیات قرآن کریم است.

آن‌ها در بیان این عقیده گویند: واجب الوجود، وجود صرف است و با تعیّن و شکل‌پذیری و خروج از حالت اطلاق، به صورت کائنات دیگر در آمده است. در نتیجه، مخلوقات همان ذات باری تعالی هستند و تفاوتی بین خداوند و مخلوقات نیست مگر به اطلاق و تقیید.

---

۱. وإذا کان کنه الأشیاء ـ وما سوی الله ـ في غایة الخفاء فما الوجه في ورود الأحادیث المتواترة عن الأئمّة المعصومین علیهم السلام في المنع عن التفکّر والتکلّم والبحث والخوض و.. في کنهه سبحانه وحقیقة ذاته وتجویز ذلك في مخلوقاته، کما ورد عن أبي جعفر علیه السلام: «تکلّموا في خلق الله، ولا تکلّموا في الله فإنّ الکلام في الله لا یزید إلاّ تحیّراً.» [التوحید: ۴۵۴ حدیث ۱]

قال العلاّمة المجلسي رحمه الله: «فإنّ الکلام في الله» أي في کنه ذاته وصفاته وکیفیّتهما ... وأمّا الکلام فیه سبحانه ... بأن یذکره بما وصف به نفسه فغیر منهيّ عنه لأحد. [مرآة العقول ۱ / ۳۲۲]

وعنه علیه السلام: «تکلّموا في کلّ شيء ولا تکلّموا في الله.» [المصدر: ۴۵۵ حدیث ۲]

وعنه علیه السلام: «تکلّموا في ما دون العرش ولا تکلّموا في ما فوق العرش..» [المصدر: ۴۵۵ حدیث ۷]

مع أنه لا فرق بین الخالق والمخلوق في خفاء کنههما المشترك بینهما وهو الوجود علی هذا المسلك!

[تنزیه المعبود: ۱۲۷ـ۱۲۸]

۲. توضیح آن گذشت.

۳. به نظر ما، در واقع، تشکیک در وجود به همین معنا بر می‌گردد و تفاوت بین مبنای فلاسفه و عرفا اعتباری است نه واقعی، و آقای شعرانی که از متخصّصان فلسفه است، می‌گوید: فرق گذاشتن بین وحدت وجود و وحدت موجود، بی‌وجه است. (حاشیه شرح ملاصالح بر اصول کافی: ۴ / ۱۶۸)

این همان عقیدهٔ ابن عربی سنّی است که می‌گوید:

و إذا شهدْناه شهدْنا نفوسنا و إذا شهدَنا شهدَ نفسه أي ذاته الّتي تعيّنت و ظهرت في صورنا.(۱)

نیز گوید:

فكلّ ما تدركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات. فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقي و هذا معنى الخيال.(۲)

و گوید:

سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها.(۳)

بر همین اساس گوید:

فما عبد غير الله في كلّ معبود؛ اذ لا غير في الوجود.(۴)

قیصری هم در شرح فصوص الحکم گوید:

إنّ لكلّ شيء جماداً كان أو حيواناً، حياتاً و علماً و نطقاً و إرادة و غيرها ممّا يلزم الذّات الإلهيّة؛ لأنّها هي الظّاهرة بصورة الحمار و الحيوان.(۵)

مولوی هم در دیوان شمس تبریزی می‌گوید:

هر لحظه بشکل بت عیّار بر آمـد — دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد — گه پیر و جوان شد

مخالفت صریح این عقیده با اسلام و قرآن بلکه با تمام ادیان الهی، واضح و روشـن

---

۱. فصوص الحکم: ۸۵.
۲. فصوص الحکم: ۲۳۴.
۳. فتوحات مکیّه ۲ / ۴۵۹.
۴. فصوص الحکم: ۱۴۳.
۵. شرح فصوص الحکم: ۲۵۲.

است و قضاوتش با خوانندهٔ محترم است.[۱]

بعضی از قائلان به این قول، از تعبیر به علّت و معلول در باب وجود دست برداشته و آن را با «**لیس في الدّار غیره دیّار**» منافی دانسته و گفته است: وجود و موجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که لا شریک له في الموجودیّة الحقیقیّة و هر چه غیر او در عالم وجود دیده شود، ظهورات و تجلّیات ذات او می‌باشد و در حقیقت عین ذات اویند. وی همه را تطوّرات و شؤونات و تجلّیات وجود او می‌داند و می‌گوید:

کلّ ما یقع علیه اسم الوجود بنحو من الأنحاء فلیس إلاّ شأناً من شؤون الواحد القیّوم. و این شعر ملاّی رومی را می‌آورد:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما　　　تو وجود مطلق هستی ما[۲]

قیصری در مقدّمه شرح تائیه ابن فارض می‌گوید:

و لیس حال ما یطلق علیه السّویٰ و الغیر إلاّ کحال الأمواج علی البحر الزخّار؛ فإنّ الموج لا شكّ أنّه غیر الماء عند العقل من حیث إنّه عرض قائم بالماء، و أمّا من حیث الوجود فلیس فیه شيء غیر الماء. فمن وقف عند الأمواج ـ الّتي هي وجودات الحوادث و صورها ـ و غفل عن البحر الزّخار الّذي بتموّجه یظهر من غیبه إلی شهادته و من باطنه إلی ظاهره هذه الأمواج، یقول بالامتیاز بینهما و یثبت الغیر و السّویٰ.

و من نظر علی البحر و عرف أنّها أمواجها و الأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قال بأنّها أعدام ظهرت بالوجود. فلیس عنده إلاّ الحقّ سبحانه وما سواه عدم یخیّل أنّه موجود متحقّق؛ فوجوده خیال محض والمتحقّق هو الحقّ لا غیر .لذلك قال الجنید: «الآن کما کان» عند سماعه حدیث

---

۱. لازم به تذکّر است که اگر کسی بگوید: «با وجود خداوند، چیزی را نباید دید و به حساب آورد، نه این‌که غیر خداوند چیزی موجود نیست»، این اشکالی ندارد و از بحث ما خارج است.

۲. اسفار: ۲ / ۲۹۲ و ۳۰۰ و ۳۲۴.

رسول الله ﷺ: «کان الله و لم یکن معه شيء.»[۱]

محمّد رضا قمشه‌ای در تعلیقات خود بر تمهیدالقواعد می‌نویسد:

«الکثرة اطوار الوحدة و أطوار الشّيء عین ذلك الشّيء و لیقین قلبك تأمّل في قوله تعالی: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ فإنّه واحد و نحن کثیر، فلا تنافي بین وحدته و کثرتنا.

و بالجملة المطلق عین المقیّد في مقام التقیید و المقیّد عین المطلق في هذا المقام.

و اعلم أنّ المطلق مع المقیّد و المقیّد لیس مع المطلق؛ فالحقّ معنا ولسنا معه، لتحقّق المطلق بدون المقیّد وعدم تحقّق المقیّد بدون المطلق.

و معیّة المطلق للمقیّد لیس بالانضمام و لا بالحلول و لا بالاتّحاد، بل بالعینیّة و عدم الإثنینیة».[۲]

روشن است که برگشت این خرافات به عینیّت خدا و خلق است[۳] که مستلزم نفی شرایع و ادیان و انزال کُتُب و ارسال رُسُل است و بر خلاف عقل و حس و وجدان است. خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[۴] و امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«لا تقدّر عظمة الله سبحانه علی قدر عقلك؛ فتکون من الهالکین.»[۵]

و فرموده‌اند:

«التّوحید أن لا تتوهّمه»[۶]

---

۱. به کتاب نقد النصوص، عبد الرحمن جامی: ۶۶ـ۶۷، مراجعه نمایید.

۲. تمهید القواعد: ۴۰، با حواشی، محمّد رضا قمشه‌ای.

۳. که همه اویند و او هیچ یک از آن‌ها نیست.

۴. الانعام: ۹۱، الزمر: ۶۷.

۵. التوحید: ۵۶، حدیث ۱۳، باب التوحید و نفی التشبیه. نهج البلاغة: ۱۲۵، صفاته تعالی فی القرآن، خطبة ۹۱، خطبة الأشباح.

۶. بحار الانوار: ۵/۵۲، حدیث ۸۶، و ص ۱۰۶ عن الصادق علیه السلام.

و حضرت رضا علیه السلام فرمودند:

«من شبّه الله بخلقه فهو مشرك.»[۱]

فائدهٔ ششم: بطلان علت و معلول فلسفی[۲]

یکی از اشتباه‌های بزرگ تابعان متأخّر فلاسفه این است که افلاطون و ارسطو را با عنوان موحّد و خداپرست، معرفی می‌کنند. و حتّی بعضی از ایشان او را پیامبر خدا می‌پندارد، ولی با مراجعه به کتب تاریخ و قصّه‌های انبیا و اخبار مربوط به این بحث، دروغ بودن این نسبت آشکار می‌شود و الحاد و انحراف این دو بر پیروان ادیان ظاهر می‌گردد.

بر اساس همان تفکّر، مروّجان دلباختهٔ مکتب یونان، قواعد مادّی آن‌ها را وحی مُنزَل انگاشته و به جای معارف اصیل و برهان قلمداد کرده‌اند؛ از باب نمونه، وقتی افلاطون می‌گوید که «هر معلولی علّتی دارد، و میان علّت و معلول، سنخیت و شباهت لازم است» چون دیدگاه او مادّی می‌باشد، مرادش از معلول و علّت، معلول‌ها و علّت‌های محسوس و مادّی است؛ امّا با این حال، شارحان مسلمان آثار آن‌ها که تحت تأثیر آن‌ها و عقایدشان قرار گرفته‌اند، وقتی این اصل را گرفتند، آن را به مورد خداوند سبحان و آفریده‌هایش تعمیم دادند و گفتند: کائناتْ معلول و خداوندْ علة‌العلل است، و میان علّت و معلول، سنخیت و شباهت ضروری و لازم است. از این رو، خداوند و مخلوقات در وجود مصداقی و حقیقت خارجی، سنخیت، بلکه عینیت دارند. نتیجه این سخن این شد که معتقد به وحدت وجود و اُلوهیت کلّ معبود گشتند.

باری، برای تحقیق در بحث علّت و معلول ابتدا باید دید مقصود از این‌که هر معلولی علّتی دارد، چیست.

---

۱. التوحید: ۶۹، حدیث ۲۵، باب التوحید و نفی التشبیه. بحار الانوار: ۳ / ۲۹۴، حدیث ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰.

۲. رجوع شود به کتاب تنزیه المعبود، طبع اوّل: ۷۲ ـ ۸۴. که علت و معلول فلسفی بین خداوند و خلق باطل است.
تذکّر: در این فائده، از افادات بعض مدققین از علماء هم استفاده کردیم.

اگر مراد این معنا باشد که هیچ اثری بدون مؤثّر، و هیچ پدیده‌ای بدون پدید آورنده نیست، مطلبی درست و کامل است چنان‌که خداوند هم می‌فرماید: ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** ﴾[۱]، امیرالمؤمنین ﷺ نیز فرموده‌اند: **البعرة تدلّ على البعير و الرّوثة تدلّ على الحمير و آثار القدم تدلّ على المسير؛ فهيكل علوي بهذه اللطافة و مركز سفلي بهذه الكثافة كيف لايدلان على اللّطيف الخبير؟!**[۲]

امام رضا ﷺ هم در جواب این سؤال: «**ما الدّليل على حدوث العالم؟**» فرمود: **أنت لم تكن ثمّ كنت و قد علمت أنّك لم تكوّن نفسك، و لا كوّنك من هو مثلك.**[۳]

و مخفی نماند که: تعبیر به علّت از خالق و صانع که افعالش از روی اختیار و اراده می‌باشد ـ با توجّه به آنچه که بر اساس اصطلاح علّیّت و معلولیّت بر آن مرتّب می‌نمایند و نظام کار خدا و ربط کائنات را به او تنظیم می‌کنند و عوالم خیالی و موهومی که بر طبق آن ساختند ـ نارسا است و با آنچه از این اوصاف فهمیده می‌شود سازگار نیست.

امّا اگر مقصود فلاسفه این باشد که: معلول از ذات علّت افاضه شده است، نه این‌که مخلوق و مُبدَع و محدَث باشد ـ چنان‌که مرادشان همین است ـ پس علّیّت اصطلاحی، هم ولادت معلول از علّت و ترشّح و فیضان معلول از ذات علّت است. علیّت و معلولیّت به این معنا، به تعدّد قدما، بلکه به موج و دریا و تطوّر و تشأّن و عینیّت خدا با خلق بر می‌گردد.[۴]

---

۱. سوره طور: ۳۵.

۲. بحار الانوار: ۵۵/۳، حدیث ۲۷، و ملاحظه شود: روضة الواعظین: ۱/ ۳۱.

۳. التوحید: ۲۹۳، حدیث ۳، باب اثبات حدوث العالم، بحارالانوار: ۳۶/۳، حدیث ۱۱.

۴. قال ملاّ صدرا: ما وضعناه أوّلاً بحسب النظر الجليل من أنّ في الوجود علّة ومعلولاً أدّى بنا أخيراً ... إلى أنّ المسمّى بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شؤونه وطور من أطواره، ورجعت العلّيّة والإفاضة إلى تطوّر المبدأ الأوّل بأطواره و تجلّيه.. [المشاعر: ۸۳]

قال بعض المعاصرين: إنّ المدافعين عن نظريّة وحدة الوجود ـ وفي أوّلهم العرفاء ـ منكرون لقاعدة العلّيّة؛ ولأنّه ليس في الدار غيره ديّار على مختارهم، ولا واقعيّة سوى واقعيّة واحدة من جميع الجهات ... والعرفاء القائلون

←

و ما بر این اساس، قاعدهٔ «معطی شیء فاقد آن نخواهد بود» را در فاعل مختار غلط دانسته و دائرهٔ آن را در فاعل‌های طبیعی و مجبور و ترشّحی می‌دانیم، نه در فاعل مختار مرید، و خالق کائنات.

بر طبق قاعدهٔ علّت و معلول، حقیقت خالق و مخلوق، حقیقتِ واحدهٔ ذات مراتب بوده و به وحدت وجود ملتزم می‌شوند. و فساد آن هم واضح و هویداست. پس با آن چه ذکر کردیم مفهوم علّتِ اصطلاحی با مفهوم خالق و صانع و جاعل مترادف نیستند بلکه متباین‌اند و با توجیه و تأویل نمی‌توان این معانی را به هم نزدیک کرد.

اما آنچه را فلاسفه می‌گویند که: «هر چیزی علّت هر چیزی نیست» و یا «هر معلولی علّت خاصّ خود را دارد» اگر چه قضیّهٔ دوّم با معجزات انبیاء سازگار نیست[1]، این قاعده (علّت و معلول اصطلاحی) در فاعل‌های طبیعی و مادّی جاری است، اما ذات پروردگار متعال، منزّه است از ترشّح و صدور از ذات و... که در علّت و معلول اصطلاحی جاری می‌شود.

علاوه بر این که: سنخیّت که بین علّت و معلول گفته می‌شود در صورتی است که: ذاتیات اشیاء را مجعول بالعرض بگویند و به «ما جعل الله المشمشة مشمشةً بل

← بوحدة الوجود يجتنبون من استعمال العلّيّة والمعلوليّة.

[اصول فلسفه وروش رئاليسم، مع تعليقة المطهرى ۳/۱۹۵]

قال بعض: إنّ توهّم المشابهة والسنخيّة بين العلّة والمعلول وهم؛ لأنّ تلك السنخيّة كسنخيّة الشيء والفيء من شرائط العليّة والمعلوليّة، على أنّ الأمر عند النظر التام فوق التفوّه بالعليّة والمعلوليّة؛ لأنّ الكل فيضه. [التعليقات على كشف المراد: ۴۳۵]

قال أيضاً: وكون العلّة والمعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافلة ليس على ما ينبغي بعزّ جلاله سبحانه و تعالى. [التعليقات على كشف المراد: ۵۰۲]

۱. لازم به تذکّر است که: قاعدهٔ علّت و معلول با مسئلهٔ معجزات انبیاء سازگار نیست؛ زیرا معجزات تمام معادلات علّت و معلول فلاسفه را به هم می‌ریزد، و هم چنین طبق قاعدهٔ علّت و معلول بین خدا و خلق، باید بگوییم: از قدیم حادث صادر نمی‌شود، یعنی خدای قدیم ازلی، نمی‌تواند جهانِ حادث را خلق نماید، و حدوث و ابداع و ایجاد، مستلزم انفکاک معلول از علّت می‌شود. لذا جهان هم مثل خداوند قدیم خواهد بود، که این اعتقاد مخالف با ضرورت همهٔ ادیان است.

أوجدها»[۱] هم تمسّک جسته‌اند.

اما اگر قائل شویم که ذاتیات اشیاء مجعول بالإستقلال هستند، که با سعۀ قدرت خداوند مناسب‌تر است، اصل این سنخیّت بی‌معنا می‌شود، چنان که در: ﴿ **يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ** ﴾[۲] ظاهر این است که: نار با حفظ هویّت ناریّت، بَرد و سلام می‌شود و انقلاب ماهیّتی در کار نیست. همان طور که سنّت الهی بر این جاری شده که آتش بسوزاند، تغییر این سنّت برای همیشه یا در مورد خاص به امر خداوند متعال جایز است.[۳] فتأمّل!

و آن چه شیخ اشراق ذکر کرده است که: «**ان الله ما جعل المشمش مشمشاً بل جعل المشمش**» یعنی: خداوند زرد آلو را زرد آلو نکرد بلکه زرد آلو را جعل و (ایجاد) کرد. معنایش این است که: مجعول ماهیت مشمش است نه مشمشیت، بلکه او ثابت است از برای مشمش بالعرض.

این مطلب هم به نص قرآن باطل و نادرست است چنان که در قرآن کریم خداوند متعال فرمود: ﴿ **أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً** ﴾[۴] چه این که نورانیت قمر و سراجیت شمس از قبیل لازم وجود است و مثل مشمشیت است که خداوند تعالی تصریح فرموده است که او متعلق جعل الهی است بالاصالة.

و نیز فرموده است: ﴿ **وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً** ﴾[۵] و ﴿ **وَالنَّهَارَ مُبْصِراً** ﴾[۶]

---

۱. یعنی: خداوند زرد آلو را زرد آلو نکرد بلکه زرد آلو را جعل و ایجاد کرد.

۲. الانبیاء: ۶۹.

۳. به بیان بعض الأعلام در تعقیب این سخن: حتّی می توانیم بگوییم: اگر انقلاب ماهیّت مقدور خداوند باشد چرا جلوگیری از تأثیر آنچه شما علّت می‌گویید جایز و مقدور او نباشد؟ و چرا منع علّت از حصول معلول به اذن الله امکان نداشته باشد؟ اصلاً این حدّ و حدود و مرزها برای علّیّت و علّت و معلول از کجا ثابت می‌شود و خداوند فاعل بالإیجاب می‌گردد؟

۴. نوح: ۱۵ ـ ۱۶.

۵. النبأ: ۱۰.

و نیز فرموده است: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾[۷] چه اینکه مبصریّت نهار و لباسیّت لیل نیز از قبیل لازم وجود است که متعلق جعل الهی شده است.

خلاصه این که: فلاسفه ادّعا می‌کنند قوانین طبیعی اشیاء ذاتی‌اند، به این معنا که: دست جعل خداوند به اشیاء نرسیده و ناریّت نار، و شجریّت شجر، و انسانیّت انسان، همه ذاتی‌اند و از جانب خداوند متعال جعل نشده‌اند، و آن چه جعل شده است فقط ذات اشیاء است.

بلکه (از این هم بدتر) فلاسفه مدّعی اند که تعیّن اشیاء تابع اقتضای ذاتی ماهیّات و اعیان ثابتهٔ آن‌ها می‌باشد و در جعل ذات آن‌ها هم خداوند متعال اختیاری ندارد، و در این که شیء انسان یا شجر یا... جعل شود ارادهٔ الهی دخالتی ندارد. و این کلام آن‌ها مبنی بر قاعدهٔ سنخیّت و قاعدهٔ «الواحد لا یصدر منه إلاّ الواحد» می‌باشد. و این عقیده علاوه بر باطل بودن اساس آن، مستلزم انکار قدرت مطلقهٔ پروردگار است.[۸]

علاوه بر این‌که قول به سنخیّت مستلزم اجتماع نقیضَین است، زیرا که اگر سنخیّت باشد و مرتبهٔ لا یتناهی با مرتبهٔ ضعیف در حقیقت وجود اشتراک داشته باشند یک حقیقت در مرتبهٔ ضعیف، وجود برایش ضروری نیست و همان حقیقت در مرتبهٔ عالی، وجود برایش ضروری خواهد بود. در نتیجه یک حقیقت هم وجود برایش ضروری است و هم ضروری نیست که این اجتماع نقیضین و باطل است.[۹]

---

۶. یونس: ۶۷.

۷. الاسرا: ۱۲.

۸. رجوع شود به کتاب تنزیه المعبود در فصل سوم، (السابع: لزوم السنخیة) از صفحهٔ ۱۴۸ ـ ۱۷۳، که ما با ادلهٔ عقلیه و آیات و روایات متواتره ثابت کردیم که سنخیّت بین خداوند متعال و مخلوقات باطل است و بینونت و عدم سنخیت بین خدا و خلق از اصول عقائد امامیه بلکه جمیع ادیان است.

۹. خلاصهٔ سخن این که: باید دید که آیا سنخیّت از قوانین واقع است که قدرت به آن‌ها تعلّق نمی‌گیرد و غیر مجعول است؟ یا از قوانینی است که مربوط به طبیعت است و قانون واقعی نیست؟

←

فائدهٔ هفتم : وحدت وجود (یا سنخیّت بین خالق و مخلوق)

برخی معتقدند که بین خالق و مخلوق سنخیّت است و تفاوت آن دو به نحو تشکیک است مانند تفاوت یک خط بی‌نهایت که ده سانتی‌متر از آن، مرتبه‌ای از آن خط بی‌نهایت حساب می‌شود. و نیز مانند یک نور بی‌نهایت که ده وات یا صد وات از آن نور بی‌نهایت، مرتبه‌ای از آن حساب می‌شود. و رابطهٔ نور، یا خط بی‌نهایت با مراتب آن را، رابطه و اختلاف تشکیکی می‌گویند.

دیگران معتقدند که چنین رابطه‌ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی می‌باشند، مانند همان مثال خط یا نور و ... در حالی که تمامی مخلوقات الهی حقایقی قابل زیاده و نقصان و متجزّی می‌باشند، و ذات احدیّت بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی بوده و خالق تمامی اشیای دارای اجزاء و امتداد می‌باشد. و محال است که بین او و مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد.

بر اساس این معنا روشن است که سنخیت بین خالق و مخلوق قابل قبول نیست.

(بینونت و سنخیت)

ادّعای ما این است که خداوند متعال در حقیقت ذاتش بینونت تامّه با مخلوقات داشته و در نتیجه، در صفات ذاتیه‌اش که عین ذات می‌باشند هم مباین بوده و هیچ

← و بیان نمودیم که : هیچ دلیل عقلی بر ضرورت سنخیّت بین علّت و معلول وجود ندارد مگر آن چه از سنخیّت علل و معالیل طبیعی ظاهر می‌گردد. و شکّی نیست که نمی‌توان آن‌ها را بر علل و معالیل واقعی قیاس کرد. پس آن چه به عنوان قانون در طبیعت ثابت می‌شود، دلیل بر قانون بودنش نسبت به وجود واقع نمی‌شود. مثلاً فرض می‌کنیم که بین آتش و حرارت سنخیّت باشد، این سنخیّت به آن معنا نیست که ثبوت این قانون طبیعی، غیر مجعول و ضروری الوجود باشد، حتّی در واقع، به طوری که تبدّل و تغیّرش ممکن نباشد. پس از این بیان معلوم می‌شود که دلیلی بر ثبوت سنخیّت در واقع نیست و نمی‌توان طبیعت را بر کلّ عالَم وجود قیاس کرد. و مخفی نیست که علل و معالیل طبیعی از خود چیزی را ندارند مگر آن چه خداوند به آن‌ها عطا نموده است.

(استفاده شده از کتاب اصول شناخت : ۵۵)

گونه سنخیّتی بین او و خلقش نیست.

مقصود از بینونت بین خداوند و مخلوقات، به این معناست که اشتراک حقیقی بین او و مخلوقاتش نیست. و مقصود از نفی سنخیت هم همین است، یعنی نفی اشتراک در حقیقت.

در لغت سنخ به معنای اصل، ریشه، پایه می‌باشد.[۱]

وقتی گفته می‌شود: چیزی با چیز دیگر سنخیّت دارد، یعنی در اصل و ریشه با هم شریک‌اند و مناسبت دارند.

به عبارت دیگر: یعنی در اساس و ریشه با یکدیگر شرکت دارند.

پس مراد از سنخیّت در بحث توحید، وجود اشتراک بین خالق و مخلوق در حقیقت و ذات است. بنا بر این مقصود از سنخیّت یعنی تناسب و مناسبت داشتن، و مقصود از سنخیّت بین خدا و خلق یعنی: شباهت و تناسبی بین آن دو در خارج وجود دارد که در حقیقت و ذات اشتراک و نسبت دارند.

(دلایل قائلین به سنخیّت بین خدا و خلق)

دلیل اوّل: از قواعد قطعی عقلی است که باید بین علّت و معلول سنخیّت و شباهت وجود داشته باشد (و إلا لصدر کلّ شيء من کلّ شيء)

یعنی: اگر چنین نباشد باید هر چیزی از هر چیز صادر شود.

پس اگر بین علّت و معلول سنخیّت و شباهت نباشد، باید از آب آتش صادر شود و از آتش، سردی و از تخم مرغ، کبوتر و ...

واضح است که از آتش، نور و حرارت صادر می‌شود نه ظلمت و برودت.

چرا باید از آتش نور و حرارت صادر شود نه ظلمت و برودت؟ زیرا باید بین نور و حرارت و آتش نسبتی و سنخیّتی باشد. و اگر چنین نبود، ممکن بود به جای نور

---

۱. در کتاب العین ۴ / ۲۰۰، آمده است: السنخ: أصل کلّ شيء. و در لسان العرب ۳/ ۲۶: السنخ: الاصل من کلّ شيء و الجمع أسناخ و سنوخ. سنخ کلّ شيء: اصله. سنخ الکلمة: اصل بنائها.

ظلمت و بجای حرارت برودت صادر شود؛ زیرا اگر بین علّت و معلول تناسب و علاقه و شباهت نباشد، هر چیزی از هر چیز صادر می‌شود، و این به ضرورت باطل است.

زیرا ما می‌بینیم که از هر چیزی هر چیز، صادر نمی‌شود بلکه شیء خاص صادر می‌شود، پس باید سنخیّت و تناسب میان آن دو باشد.

از آنجایی که خداوند خالق و آفریننده موجودات است پس باید به حکم این قاعده بین علّت (خداوند) و معلول (مخلوقات) شباهت و سنخیّت باشد و وقتی شباهت و سنخیّت اثبات شود بینونت نفی می‌گردد.

پس بینونتی که ادّعا می‌شود که به وضوح از مدارک وحیانی استفاده می‌شود به اشکال عقلی قوی‌ای مبتلاست چون سنخیّت بین علت و معلول از مسائل روشن قواعد عقلی است (و إلا لصدر كلّ شيء من كلّ شي)، وقتی شباهت و سنخیت باشد بینونت هم نفی می‌شود. و دلیل عقلی هم تخصیص بردار و استثناء پذیر نیست و تعمیم دارد.

جواب: این استدلال و قانون در رابطه با علّت‌های مادّی و طبیعی درست است که معلول ترشّح علّت است. چون در معلول‌های طبیعی در حقیقت معلول از ذات علت خارج می‌شود و لذا سنخ وجود معلول، سنخ وجود علت است و معلول تنزّل علت است و از دل او بیرون می‌آید. (پس ما این تناسب و سنخیّت بین علت و معلول را قبول داریم، وگرنه لَصَدَر كلّ شيء من كلّ شيء، امّا این قانون عقلی فقط در محدودهٔ علل طبیعی جاری است که معلول از ذات علت خارج می‌شود، نه در فاعل بالارادة والمشية که تخصّصاً از تحت این قانون خارج است نه تخصیصاً.

پس در فاعل بالاراده و المشية هیچ سنخیّتی بین فاعل و فعلش نیست؛ چون معلول از ذات او صادر نمی‌شود، بلکه معلول بالارادة و ایجاد و ابداع موجود می‌شود. و فاعل مختار، به اختیار خودش موجودات را ایجاد و ابداع و انشاء می‌کند، نه این که مخلوق از او ترشح کند واز ذاتش خارج شود.

پس نسبت خداوند به مخلوقاتش نسبت علّت تامّه اصطلاحی به معلوش نیست و اطلاق علّت اصطلاحی بر خداوند، غلط و فاسد است. بلکه حق‌تعالی موجِد و مُبدِع

مخلوقات است و مخلوقات برای ایجاد شدن احتیاج به موجِد و خالق دارند نه به علت اصطلاحی که معلول تنزّل وجودی علت است.

خلاصه: قاعده عقلی مذکور در این مورد تخصّصاً جاندارد و افعال اختیاری از تحت این قاعده خارج است، نه این که نیاز به تخصیص داشته باشد.[۱]

پس وقتی علّت فاعل بالمشیة و الاراده باشد و مخلوق مُبدَع و موجَد او باشد این قانون در آنجا نمی‌آید.

بلکه گوئیم لازمهٔ ایجاد تباین است نه سنخیت؛ زیرا وقتی فاعل ایجاد نموده و خلق مسبوق به عدم باشد، حقیقت مسبوق به عدم به این معناست که ذاتش ذات قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشد و ذات احدیّت ذات غناء و بی‌نیازی و بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان بوده و محال است که بین او مخلوقاتش سنخیّت در حقیقت ذات و رابطهٔ تشکیکی وجود داشته باشد.

چنین رابطه تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشد، مثل خط یا نور و... پس سنخیّت بین خدا و خلق واضح البطلان است.

خلاصه: این استدلال عقلی -بر فرض تمامیّت آن- در ارتباط با علت طبیعی است که معلول تنزّل وجودی و ترشّح یافته و فیضان و رشح علت است و از دل آن خارج شده است. اما در مورد فاعل بالاراده که (لم یلد) است و با مشیت و اراده خود متباینات و انواع مختلف را ایجاد می‌کند و همهٔ اشیاء از مشیت او هستند و از ذات او چیزی تنزّل نکرده است، این استدلال نافی بینونت نمی‌تواند باشد.

دلیل دوم:

دلیل دوّم بر سنخیّت بین خداوند و خلق این است که: بعضی از مفاهیم به معنای

---

۱. رجوع شود به تنزیه المعبود از: ۷۲ ـ ۷۶، شش فرق از افتراق بین علیّت و معلولیّت تطوّریه و بین خالقیت و مخلوقیت بیان شد.

واحد بر خدا و خلق اطلاق می‌شوند ـ به نحو اشتراک معنوی ـ و لازمهٔ چنین اطلاقی (یعنی: لازمه اشتراک در معنا و مفهوم) اشتراک آن‌ها در حقیقت، و سنخیّت در مصداق است؛ زیرا مفهوم واحد به معنی واحد بر دو چیز یا بیشتر که با هم تباین دارند اطلاق نمی‌شود.

چون مفهوم واحد به معنای واحد از اشیاء متباینه بما هی متباینه انتزاع نمی‌شود. بنا بر این اگر مفهوم واحدی به یک معنا بر اشیایی حمل بشود کاشف از سنخیّت و اشتراک در حقیقت بین آن اشیاء خواهد بود.

مثلاً: مفهوم «موجود» هم بر خداوند و هم بر خلق به یک معنا اطلاق می‌شود، یعنی وقتی که می‌گوئیم: «الله موجود» و وقتی که می‌گوییم: «الخلق موجود» وجود را در «الله موجود» به یک معنا، و در «الخلق موجود» به معنای دیگر نمی‌دانیم؛ چون وجود مشترک معنوی است نه لفظی که وجود در هر یک، معنایی غیر از دیگری داشته باشد. پس مفهوم وجود به معنای واحد هم بر خدا و هم بر خلق اطلاق می‌شود، و این بیانگر اشتراک در وجود بین آن دو است و مقصود از سنخیّت غیر از این نیست.

جواب اوّل: جواب نقضی است. در بسیاری از موارد می‌بینیم عقلا کلمه واحد را به مفهوم واحد بر متباینات اطلاق می‌کنند و این امری متعارف است و هیچ اشکال عقلی‌ای ندارد.

مثلاً کلمه ماهیّت، بر ماهیات متباینه به معنای واحد اطلاق می‌شود و هیچ کس نگفته است که: چون کلمهٔ ماهیت بر ماهیات مختلفه متباینه، به معنای واحد اطلاق می‌شود پس ماهیات تباین ندارند.

همچنین اعراض نه گانه (اجناس عالی) متباینات هستند و هیچ اشتراکی بین این اعراض نیست، با این حال به همهٔ این‌ها عَرَض به معنای واحد اطلاق می‌شود، چنان‌که مفهوم مناقضه از متناقضَین و مفهوم مباینه و مقابله از متباینَین و متقابلَین انتزاع می‌شود.

همچنین وقتی می‌گوئیم: الموجود مفهومٌ، و المعدوم مفهومٌ، کلمهٔ «مفهوم» به

یک معنا بر هر دو اطلاق شده است. و این دلیل نمی‌شود که موجود و معدوم با هم اشتراک داشته باشند و این دو متناقض نباشند.

عکس آن هم این چنین است، گاهی از حقیقت واحده مفاهیم متعدد، انتزاع می‌شود و این دلیل نمی‌شود که مصداق هم متعدد باشند. مثلاً می‌گوئیم: الله عالمٌ و قادرٌ و حیٌّ، حمل این مفاهیم ثلاثه باعث تعدد مصداق نیست.

پس ماهیت به معنا و مفهوم واحد بر ماهیات متباینه اطلاق می‌شود و همچنین عَرَض به مفهوم واحد بر اعراض نه گانه که متباینات هستند اطلاق می‌شود. و چه اشکال دارد که کلمهٔ «موجودٌ» به معنای واحد بر اشیا مختلف اطلاق گردد.

لازم به تذکّر است که بحث سنخیّت که مطرح می‌شود، بحث در سنخیّت مفهومی نیست، یعنی محلّ بحث این نیست که خدا و خلق در مفهوم «موجودٌ» شریک‌اند. وقتی که می‌گوئیم: «الله تعالی موجودٌ» و «الخلق موجودٌ» بحث در مصداق و حقیقت و ذات خارجی است که آیا در وجود خارجی و ذات و حقیقت خارجی، سنخیّتی بین خالق و مخلوق هست یا نه؟

وگرنه هم خداوند موجود است و هم خلق موجود است (یعنی معدوم نیستند). هم خداوند «شیء» است و هم خلق «شیء» هستند. بله، «الله تعالی شیءٌ بخلاف الاشیاء و موجودٌ بخلاف الموجودات».

در خارج و حقیقت و ذات، بینونت حقیقی دارند، یعنی خلق ذاتی هست قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزّی و محتاج و مکانی و زمانی و حادث به حدوث حقیقی. ولی حق‌تعالی ذاتی است غنی و بدون جز و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان و...

محال است بین این دو حقیقت تناسب و شباهت و سنخیت باشد.

همچنین تذکّر دیگری هم لازم است و آن این‌که: این دلایل همه بر اساس اشتراک معنوی در وجود اقامه شده است، و جواب‌هایی که داده شد بر این مبنا بود.

ولی باید توجّه داشت که اثبات سنخیّت بین خدا و خلق توقف دارد بر چند امر:

۱ـ اشتراک معنوی در وجود ۲ـ بر قبول اصالت وجود ۳ـ بر قبول وحدت وجود.

اصالت الوجود باطل است به بیانی که در محلش ذکر کردیم.[۱]

علاوه بر این‌که اگر کسی قائل به اصالت وجود شود و معتقد به تباین وجودات باشد چنان که منسوب به مشائین است، باز هم سنخیّت بین خدا و خلق ثابت نخواهد شد.

چنان‌که اگر کسی به اشتراک لفظی برای وجود قائل باشد، مثل صاحب حکمت بوعلی و استادِ قاضی سعید قمی و... جواب دادن از این دلایل آسان است؛ چون می‌گوید: «موجودٌ» که بر خداوند اطلاق می‌شود در قضیهٔ «الله موجودٌ» با «موجودٌ» که بر خلق اطلاق می‌شود در قضیهٔ «الخلق موجودٌ» به یک معنا نیستند. و لذا اطلاق وجود بر خدا و خلق دلیل بر اشتراک این دو در خارج نخواهد بود. و بر این مبنا بطور کلّی شبهه مندفع می‌شود.

جواب دوّم:

جواب حلّی: مفهومی که از موجودات خارجی انتزاع می‌کنیم همان کلمهٔ «موجودٌ» است که به معنای واحد یعنی «طارد العدم» می‌باشد.

پس به لحاظ این‌که همهٔ موجودات متباینه، طارد العدم‌اند به همه آن‌ها «موجودٌ» یا «طارد العدم» اطلاق می‌شود.

یعنی وقتی گفته می‌شود: «الله موجودٌ» یعنی الله طارد العدم. و «الخلق موجودٌ» یعنی الخلق طارد العدم. پس بر خالق و مخلوق «موجودٌ» به معنای واحد اطلاق شد. و آن معنای واحد، طارد العدم است. و شکی نیست که این معنای واحدِ انتزاعی بر همه اشیاء متباینه اطلاق می‌شود. و لازمهٔ چنین اطلاقی اشتراک در اصل وجود و داشتن سنخیّت و تناسب در حقیقت ذات نیست. چنان‌که در کلمه ماهیت و عَرَض این چنین بود.

خلاصه: اطلاق مفهوم واحد بر اشیاء متباینه عقلاً اشکالی ندارد؛ زیرا این مفهوم،

---

۱. تنزیه المعبود: ۱۵ ـ ۳۹.

مفهومی انتزاعی است و اطلاق مفهوم انتزاعی بر متباینات بدون اشکال است.

باری، اطلاق مفهوم واحد به معنای واحد بر اشیاء مختلف در معقولات اولی ـ که عروض و اتّصاف آن نسبت به محمول در خارج است ـ بیانگر سنخیّت است. اما اگر مفهوم از معقولات ثانی باشد ـ که محمول ما به ازاء خارجی ندارد و جز، ذات موضوع چیز دیگری در خارج نیست ـ اطلاق آن بر حقائق مختلف و یا انتزاع آن از حقایق متباینه بلااشکال است. و عقلاء مفاهیمی را که از معقولات ثانیه هستند (مثل: مفهوم ماهیت، ممکن ...) بر موضوعات مختلف و متباین اطلاق می‌کنند.

در نتیجه اطلاق «موجودٌ» به معنای واحد بر حضرت حق و کائنات، مثبت سنخیت و اشتراک در حقیقت نخواهد بود؛ زیرا اگر «موجودٌ» از معقولات ثانیه باشد، اطلاق آن بر حضرت حق و سایر اشیاء، اثبات اشتراک در حقیقت نخواهد کرد.[1]

ما در کتاب تنزیه المعبود از این اشکال مجموعاً هفت جواب ذکر کردیم، مراجعه نمائید.[2]

بطلان سنخیت

ما در این‌جا به یک آیهٔ شریفه و اخباری را که در بطلان سنخیّت بین خداوند و خلق و اثبات بینونت و تغایر ذاتی وارد شده است، متذکّر می‌شویم و لو از بعضی از این اخبار علاوه بر بطلان سنخیّت، عینیّت هم باطل و ردّ می‌شود.

امّا از قرآن:

از جملهٔ آیات: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] در این آیه نفی مثلیّت از حق تعالی بنحو

---

۱. کتاب: سنخیت، عینیت یا تباین؟ ۷۱ ـ ۷۲، و تعلیقة علی نهایة الحکمة: ۴۶. همچنین این جواب را عده‌ای از اعلام ذکر نموده‌اند، از جملهٔ آن‌ها آیة الله الشیخ علی بن فضل الله الحائری المازندرانی ﷺ در کتاب الحجة البالغة: ۲۰۹. و رجوع نمایید به کتاب حکمت بوعلی ۳/۱۱۴ و ۱۱۷.

۲. تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجود: ۶۳ ـ ۶۹.

۳. شوری: ۱۱.

مطلق شده است. و نفی مثلیت به نحو مطلق همان بینونت بین خدا و خلق است. وقتی برای خداوند مثل نباشد پس سنخیّت (اشتراک در حقیقت) هم نخواهد بود؛ چون اگر چیزی با چیز دیگر در حقیقت ذات شرکت داشته باشد پس سنخیّت و در نتیجه مثلیّت بین آن دو محقق شده است؛ زیرا مهمترین مثلیّت در صورت اشتراک در حقیقت محقق می‌شود.

خلاصه: مستفاد از این آیه و آیات دیگر این است که: هیچ شی‌ای مثل و شبیه خدای تعالی نیستند و همهٔ اشیاء غیر او هستند و او هم غیر از آنهاست. و معنای توحید همین است که نفی شریک و کفو و غیر او، از او بشود و اثبات غیر او. اعتقاد به وجود و تحقق غیر حق تعالی مستلزم اثبات شریک و کفو و همتا برای خداوند نیست.

و توحیدی که معتقدیم مفاد: لیس کمثله شیء است. نه «لیس شیء غیره» و «لا شیء غیره» و آیه شریفه علاوه بر این‌که بر نفی شيء مثل او دلالت دارد، بر وجود شیء لیس مثله، هم دلالت دارد (یعنی اثبات غیر مثل او هم می‌کند) باری، از آیه استفاد می‌شود: «ما هو غیره لیس مثله» یعنی آنچه غیر او است مثل او نیست، نه این که غیری که نیست، مثل او نیست.

اما «لیس في الدار غیره دیار» و «لیس شي غیره» که عرفاء می‌گویند، خلاف توحید مستفاد از این آیه است.

بعضی از اعاظم در بطلان سنخیّت بین خداوند و مخلوق چهار وجه ذکر کرده‌اند:

الاوّل: إن السنخیة متقوّمة بالمماثلة و المشابهة، و الله تعالی لا شبیه له و لا مثیل و لا نظیر و لا حدّ له، و لذا فهی محالة في حقّه تعالی.

الثاني: إنّ وحدته تعالی لیست من سنخ وحدة سائر الموجودات، فوحدتها عددیّة قابلة لتكرّر و التكثّر بخلاف وحدته؛ فانّها لیست من باب الأعداد. فهو لا یتثنّی، و لا یمكن أن یكون له ثان، فلا شبیه له و لا نظیر. فايّ تسانخ بینه تعالی و بین سایر الموجودات بعد عدم امكان الشبیه و المثیل له.

الثالث: إنّ جميع ما عداه من الموجودات فهو مركّب، و لا يوجد موجود له الوحدة الحقيقية إلاّ الله جلّ و علا، فايّ سنخيّة بينه ـ و هو لا تركيب فيه لا عقلاً ولا وهماً و لا خارجاً ـ وبين سائر الموجودات وهي مركّبة؟

الرابع: إنّه لو صحّت المسانخة بين العلة و المعلول فموردها العلّة الموجبة، لا الفاعل المختار، و الله سبحانه و تعالى فاعل مختار.

امّا روايات، پس به بعضى از آن‌ها اشاره مى‌كنيم:

۱ ـ از امير المومنين عليه السلام نقل شده كه فرمودند:

«الذي بان من الخلق فلا شيء كمثله»؛[۱]

«خداوند با خلقش بينونت دارد و در نتيجه چيزى مثل او نيست»

توضيح: اگر دقت در اين حديث شود معلوم مى‌شود كه جملهٔ اوّل تفسير آيهٔ شريفه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ مى‌باشد.

پس در اين حديث در هر دو فقره اثبات بينونت بين خدا و مخلوق شده يعنى نفى سنخيّت و نفى اشتراک در حقيقت و ذات شده است.

۲ ـ از امام رضا عليه السلام وارد شده كه فرمودند:

«مباينته ايّاهم مفارقته إنّيّتهم»؛[۲]

«مباينت خداوند با خلقش جدايى اوست با حقيقت آن‌ها (يعنى در اصل انّيت و حقيقت و ذات خارجى بين شان تباين است)»

توضيح: بينونت خدا با خلق به اين معناست كه در حقيقت‌شان هيچ اشتراک و مشابهتى نيست بلكه جدائى تامّه و مباينت محض وجود دارد.

---

۱. التوحيد: ۳۲، حديث ۱، باب التوحيد و نفى التشبيه، بحار الانوار: ۴ / ۲۶۶، حديث ۱۴.

۲. التوحيد: ۳۶، حديث ۲، باب التوحيد و نفى التشبيه. عيون الاخبار: ۱ / ۱۵۱ حديث ۵۱ خطبة الرضا عليه السلام فى التوحيد.

۳ـ از امیر الومنین علیه‌السلام روایت شده که فرمودند:

«مبائن لجمیع ما أحدث فی الصفات»؛[۱]

«خداوند مبائن است با تمام آنچه ایجاد کرده در صفات»

توضیح: از آنجایی که صفات ذاتیه حق‌تعالی عین ذات قدّوس اوست، بینونت خدا با خلقش در تمام صفات، بینونت در حقیقت ذات هم هست.

احتمال دارد مقصود از صفات یعنی توصیف، و بنا بر این احتمال هم، حدیث شاهد بر مدّعای ماست.

۴ـ از امام رضا علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

«فکّل ما في الخلق لا یوجد في خالقه و کلّ ما یمکن فیه یمتنع من صانعه»؛[۲]

«هر چه در خلق وجود دارد در خالق نیست و هر چه در خلق ممکن باشد در خالق ممتنع است.»

توضیح: اگر بین خدا و خلق اشتراک در حقیقت و سنخیّت ذاتی وجود داشته باشد، این تعبیر در حدیث معنا نخواهد داد.

۵ـ از امیر المومنین علیه‌السلام روایت شده که فرمودند:

«لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقین»؛[۳]

«خداوند بر خلاف خلقش می‌باشد پس شباهتی با مخلوقاتش ندارد.»

۶ـ از امیرالمومنین علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

«حدّ الاشیاء کلّها عند خلقه ایّاها إبانة لها من شبهه و إبانة له

---

۱. التوحید: ۶۹، حدیث ۲۶، باب التوحید و نفی التشبیه، عیون الاخبار: ۱ / ۱۲۱ حدیث ۱۵.

۲. التوحید: ۴۰، حدیث ۲، باب التوحید و نفی التشبیه. عیون الاخبار: ۱ / ۱۵۳ حدیث ۵۱ خطبة الرضا علیه‌السلام.

۳. التوحید: ۵۲، حدیث ۱۳، باب التوحید و نفی التشبیه.

من شبهها»؛(۱)

«اشیاء را محدود ساخت تا آن‌ها را از شبیه بودن به خودش و خود را از شبیه بودن به آن‌ها جدا کند.»

توضیح: در این حدیث هم تصریح به بینونت نموده است.

۷ـ از امیرالمومنین علیه السلام روایت شده که فرمودند:

«تنزّ عن مجانسة مخلوقاته»؛(۲)

«از مجانست با مخلوقات منزه است.»

۸ـ امام رضا علیه السلام به فتح بن یزید جرجانی نوشتند:

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الملهم عباده الحمد و فاطرهم على معرفة ربوبيّته. الدالّ على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على أزله و بأشباههم على أن لا شبه له، المستشهد آياته على قدرته، الممتنع من الصفات ذاته و من الأبصار رؤيته و من الأوهام الإحاطة به، لا أمد لكونه و لا غاية لبقائه، لا يشمله المشاعر و لا يحجبه الحجاب، فالحجاب بينه و بين خلقه لإ متناعه مما يمكن في ذواتهم و لإ مكان ذواتهم ما يمتنع منه ذاته، و لا فتراق الصانع و المصنوع و الربّ و المربوب، و الحادّ و المحدود أحد لا بتأويل عدد... الشاهد لا بمماسّة، البائن لا ببراح مسافة»؛(۳)

«حمد خداوند را که حمد را به بندگانش الهام می‌کند و آنان را بـه معرفت و شناخت ربوبیتش، مفطور کرده و آفریده است، و به آفریدگان خویش بر وجـود و هستیش، و به حدوث آن‌ها بر ازلیت و همیشگی خویش دلالت می‌کند و به واسطه

---

۱. التوحید: ۴۲، حدیث ۳، باب التوحید و نفی التشبیه.

۲. بحارالانوار: ۸۴/ ۳۳۹، حدیث ۱۹، و ج ۹۱/ ۲۴۳، حدیث ۱۱.

۳. التوحید: ۵۶، حدیث ۱۴، باب التوحید و نفی التشبیه، بحارالانوار: ۴/ ۲۸۴، حدیث ۱۷.

شباهت آن‌ها به یکدیگر بر آن‌که او را مانند و نظیری نیست، رهبری کرد. آیاتش بر قدرتش شهادت می‌دهد، و ذاتش از هر توصیفی امتناع دارد،[۱] و دیدگان از رویتش ناتوانند و وهمها از احاطه به او عاجزند. برای وجودش وقت و زمانی نیست و برای بقائش نهایتی نیست. ادراکات بشری (مشاعر و حواس) او را در بر نمی‌گیرد و حجاب‌ها (و پرده‌های جسمانی) او را محجوب نمی‌نماید، پس حجاب (و پرده) میان او و خلقش به خاطر امتناع او است از آنچه در ذوات آن‌ها امکان دارد و به خاطر امکان ذوات آن‌هاست از آنچه در ذات خدا ممتنع است؛ زیرا صانع غیر از مصنوع و ربّ غیر از مربوب و حدّ زننده غیر از محدود است. او یگانه است نه به معنای وحدت عددی .... شاهد و حاضر است نه به واسطه تماس حسّی، بینونت و جدایی دارد نه به دوری مسافت.»

توضیح: از جمله شواهد بر مطلوب ما در این حدیث این است که: حضرت استدلال فرموده‌اند: آن چه در خلق در نظر گرفته شود در خالق ممتنع است و آن چه در ذات و حقیقت کائنات مطرح باشد در مورد خدا ممتنع است. و این همان بینونت و نفی سنخیّت است.

و به بیان دیگر می‌گوئیم: قول حضرت که فرمود: «**فالحجاب بینه و بین خلقه لا متناعه ممّا یمکن في ذواتهم**» نفی می‌کند اشتراک در حقیقت و سنخیّت بین خدا و خلق را و لو بنحو تشکیک و قویّ و ضعیف و شدّت و ضعف باشد.

این‌که بگوئیم خداوند وجودی است قوّی و مرتبه لا یتناهیٰ و مخلوقات در مرتبه ضعیفهٔ وجودند با در نظر گرفتن این امر که این دو مرتبه در حقیقت مشترکند و حقیقت در هر دو مرتبه محفوظ و یک چیز است، این نظر مخالف با این روایات بوده، علاوه بر این که توالی فاسده زیادی بر این نظر مترتب است.

خلاصه این‌که: اگر مرتبه ضعیفه وجود و مرتبه لایتناهیٰ اشتراک در حقیقت ندارند و بین آن‌ها تباین محقق است، مطلوب ما ثابت است (اگر چه این نظر هم

---

۱. یا معنایش این است که: ذاتش از صفات زائده بر آن امتناع دارد.

درست نیست چون مبتنی است بر اصالة وجود و اکتناه ذات باری و...)

و اگر اشتراک در حقیقت داشته باشند، باید تعبیر روایت «**لا متناعه مما یمکن في ذواتهم و لا مکان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته**» درست نباشد. چون این جملهٔ شریفه نصّ در بینونت و عدم سنخیت در حقیقت، بین خدا و خلق است. و در نتیجه نفی عینیّت هم به طریق اولی می‌کنند.

۹ـ از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

«**من شبّه الله بخلقه فهو مشرك إنّ الله تبارك و تعالى لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء و كلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه**»؛[۱]

«هر کس خدا را به خلقش تشبیه کند مشرک است، خداوند تبارک و تعالی شبیه به چیزی نیست و چیزی هم به او شبیه نیست و هر چه در وهم بیاید خداوند غیر آن است.»

۱۰ـ از امیر المومنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«**و لا يخطر ببال اولي الرّويّات خاطرة من تقدير جلال عزّته لبعده من أن يكون في قوى المحدودين لانّه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين**»؛[۲]

«به ذهن صاحبان افکار، خیالی از تقدیر عظمت عزّت خدا، خطور نمی‌کند به جهت این‌که خداوند به دور است از این‌که در قوای ادراکی خلق بگنجد؛ زیرا که او بر خلاف خلقش است و هیچ شبیهی برای او در میان مخلوق وجود ندارد.»

۱۱ـ هم چنین فرمودند:

«**كنهه تفريق بينه و بين خلقه**»؛

«کنه او (تعالی) جدایی بین او و بین خلقش است.»

---

۱. التوحید: ۸۰، حدیث ۳۶، باب التوحید و نفی التشبیه. بحارالانوار: ۳ / ۲۹۹، حدیث ۳۰.

۲. التوحید: ۵۲، حدیث ۱۳، باب التوحید و نفی التشبیه. بحارالانوار: ۴ / ۲۷۵، حدیث ۱۶.

۱۲ـ از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«الله خلو من خلقه و خلقه خِلْو منه...»؛[۱]

«خداوند از خلق خود خالی و خلقش از او خالی است.»

۱۳ـ از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل شده که فرمودند:

«انّ الله تبارك و تعالى خلو من خلقه و خلقه خلو منه و كلّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله عزّوجلّ»؛[۲]

«خدای تبارک و تعالی از خلق خود خالی و خلقش از او خالی‌اند و هر چه اسم چیز بر آن واقع شود غیر از خدای عزّ و جلّ مخلوق است.»

۱۴ـ از امام رضا علیه السلام وارد شده است که فرمودند:

«ليس هو في الخلق و لا الخلق فيه، تعالى عن ذلك»؛[۳]

«(در جواب عمران صابی که سئوال کرد آیا خداوند در خلق هست یا خلق در خداوند، فرمود:) نه خداوند در خلق خود هست و نه خلق در خداوند، خداوند برتر است از آن.»

این دسته از روایات به وضوح بیان‌گر بطلان سنخیّت بین خداوند و خلق‌اش و تنزّل و تطوّر او به اطوار خلقش می‌باشد.

فائدهٔ هشتم: مقصود از بینونت عزلی چیست؟

بینونت و جدایی خالق از مخلوق و خداوند از آفریده‌هایش چگونه است؟ آیا جدایی

---

۱. التوحید: ۱۴۳، حدیث ۷، باب صفات الذات و صفات الأفعال. بحارالانوار: ۴ / ۱۶۱، حدیث ۶.

۲. التوحید: ۱۰۶، حدیث ۳، ۴، ۵، باب أنّه تبارك و تعالى شيء. بحارالانوار: ۳ / ۳۲۲، حدیث ۱۸، و ج ۴ / ۱۴۹، حدیث ۳، ۴.

۳. التوحید: ۴۳۴، حدیث ۱، باب ۶۵، باب ذکر مجلس الرضا علي بن موسى علیهما السلام مع أهل الأديان. بحارالانوار: ۱۰ / ۳۱۳، باب ۱۹، حدیث ۱.

آن‌ها جدایی عِزلی و کناره گیری و دوریِ فاصله‌ای از هم است که خالق در طرفی و جایی باشد و مخلوق در طرفی و جایی دیگر، یا جدایی و تفاوت آن‌ها جدایی و تفاوت در ذات و حقیقت و صفات است؟

در حدیثی چنین وارد شده است: «**توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة، لا بینونة عِزلة**»[1] توحید و یگانه دانستن خداوند به تمییز و متمایز گرداندن و جدا کردن او از مخلوقش و به تفاوت نهادن و فرق گذاشتن میان او و آفریده‌هایش است (اگر میان او و خلقش تفاوت و تمایزی نباشد، به ناچار تشابه می‌باشد و چیزی که شبیه داشته باشد، واحد و یگانه و یکتا نیست. بنا بر این، توحید او بر تمییز او استوار است.) و اصل تمییز و جدا کردن و تفاوت نهادن میان خالق و مخلوق، تفاوت نهادن در صفات آن دو و جدا دانستن آن دو از جهت صفات است، نه جدایی عِزلی و مکانی و کناره گیری و دوریِ فاصله‌ای از خلق. (در مخلوق، صفت غیر موصوف است؛ صفت چیزی است و موصوف چیز دیگری، بنا بر این مخلوق، وحدت و یگانگی حقیقی ندارد. امّا در خداوند، صفات عین ذات است، نه قائم به ذات. بنا بر این، میان خالق و مخلوق در صفت، تفاوت و جدایی است و شباهتی ندارند. پس او یگانه است و شبیهی ندارد. نیز چون صفاتش عین ذات است، ذات هم وحدت دارد و جزئی ندارد.)

همین معنا در احادیث دیگر هم آمده است؛ از جمله حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

مبائن لجميع ما أحدث في الصفات؛[2]

او با تمام چیزهایی که آن‌ها را ایجاد کرده و پس از عدم آن‌ها را خلق کرده، در صفات مباین و متفاوت است.

---

۱. الاحتجاج: ۱/ ۲۰۱، بحار الانوار: ۴/ ۲۵۳، حدیث ۷.

علامه مجلسی رحمه الله می‌نویسد: «**قوله: بينونة صفة؛ أي تميّزه عن الخلق بمباينته لهم في الصفات لا باعتزال عنهم في المكان**»

۲. التوحید: ۶۹، حدیث ۲۶، بحارالأنوار ۴/ ۲۲۲، حدیث ۲.

همان حضرت در حدیث دیگری می‌فرماید:

الذي بان من الخلق، فلا شيء كمثله؛[۱]

همان خدایی که از خلق جداست و میان او و خلق، بینونت و تفاوت است؛ پس هیچ چیزی مثل و شبیه او نیست.

البته در احادیث دیگر، تفاوت و جدایی و بینونت میان خالق و مخلوق در ذات و حقیقت هم بیان شده است، چنان‌که حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

و مباينته إيّاهم مفارقته إنّيّتهم؛[۲]

بینونت و جدایی خداوند از خلقش به جدایی و تفاوت او با حقیقت و ذات و وجود مخلوقش می‌باشد.

احتمال دیگر این است که، مقصود از بینونت صفت یعنی از نظر توصیف، ذات مقدّس حقّ غیر از خلق است در این که چه حقیقتی است. و حقیقت حقّ تعالی با حقیقت خلق مباین است.[۳]

به عبارت دیگر: یعنی: خداوند در توصیف و تعریف با آنچه ایجاد کرده مباین است و هیچ شرکت و سنخیتی در کار نیست. و معنای بینونت صفت به این معنا نیست که در ذات مباین نباشند و در صفت مباین باشند.

«**لا بينونة عزلة**» نه این که خلق چند متری خداوند قرار گرفته‌اند و خداوند از خلق فاصله گرفته است. بینونت عزلی نیست که خداوند تعالی یک طرف و خلق در طرف دیگر باشند، بلکه بینونت حقیقت است.

جواب دیگر: بعد از این‌که آیات زیاد و روایات متواتر و حکم عقل بینونت ذاتی خالق و مخلوق را بیان نمود ـ که مخلوقات، حقائقی قابل زیاده و نقصان و عددی

---

۱. التوحید: ۳۲، حدیث ۱.

۲. التوحید: ۳۶.

۳. و این احتمال قوی تر است.

و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند و ذات احدیّت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان است ـ و این امر از محکمات بود، باید متشابه (بر فرض متشابه بودن این حدیث) به محکم ردّ شود و معنا شود. و از مسلّمات و محکمات، مغایرت و وحدت نداشتن خدا و خلق است.

بر فرض این‌که این حدیث مرسل نباشد و مسند و صحیح باشد و دلالتش هم بر معنا(ی مغایر نبودن خالق و مخلوق) تمام باشد، در مقابلِ آیات و اخبار و عقل، قابل اخذ نخواهد بود، چه رسد به این‌که روایت مرسل و دلالتش هم کامل نباشد.

و ما هم بینونت خالق و مخلوق را عزلی نمی‌گوییم و خالق را منعزل از خلق نمی‌دانیم و قائل به تعطیل نیستیم، بلکه گوییم: خلق دائماً تحت مدد و تربیت و عنایت اوست و اوست که قیّوم آسمان‌ها و زمین و مدبّر و متصرّف عالم کون و فساد است و کلّ یوم هو في شأن.

و جدایی بالعزلة که معنایش انعزال خالق از خلق است عقیده یهود است ﴿ **قَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ﴾[1].

خلاصه این که: اگر مراد این است که بینونت عزلی چنان که هر شیء از شیء دیگر دارد که از هم جدا و بی‌ارتباط و بی‌اطّلاع از یکدیگرند، بین خالق و مخلوق نیست، و این دو به هم ارتباط دارند و از هم جدا نیستند. مخلوق احتیاج به خالق دارد و تحت تربیت و تدبیر اوست و مرزوق و مربوب اوست و او ربّ و رازق و خالق و مدبّر اوست. این کلامی درست و از اعتقاد امامیّه است.

امّا اگر مقصود این باشد که خالق و خلق ذاتاً با هم بینونت ندارند و واحدند و خداوند احاطهٔ وجودی به همه دارد که همه او هستند و او هیچ یک از این‌ها نیست و به صفت ـ که همان تعیّنات و حدود وجودی باشد ـ از هم جدا و ممتاز می‌باشند، گوییم: این همان «**لیس في الدّار غیره دیّار است**» و همان حرف ابن عربی است که:

---

۱. المائدة: ۶۴.

«سبحان الّذي أظهر الأشياء و هو عينها».

و لازم آید که صفتی هم که به آن امتیاز حاصل می‌شود، وجود حقیقی نداشته باشد. و این امتیاز، امتیاز صوری و مثل موج و دریا باشد، یا همان ظهور و تجلّی باشد. که این معنا مخالف با عقل و شرع و وجدان است و با همهٔ شرایع مخالف است.

یکی از معاصرین در رسالهٔ فارسی خود نوشت: خدا بالذّات از ما سِوا (یعنی: از غیر خود) جدا نیست، و بیرون از ما سوی نیست، و بینونت عزلی ندارد.

جواب از این کلام این است که: این عقیده با آیات و اخبار و تلقّی علماء و فقهاء از توحید، مخالف دارد. در باب توحید حقّ تعالی نفی غیر و تنها بودن خداوند و وحدت آنچه در دار تحقّق است مطرح نمی‌باشد. و توحیدی که این بعض معاصرین مطرح کردند انکار الله و خدایی است که انبیاء به آن دعوت نمودند، و توحید انبیاء توحید خالق کائنات، توحید فاعل ما یشاء، و توحید ربّ العالمین و مالک یوم الدّین و جاعل الملائکة رسلاً و باعث الأنبیاء و المرسلین است، و این توحید مبتنی بر فصل ذاتی و بینونت عزلی ربّ و مربوب و خالق و مخلوق و جاعل و مجعول و مالک و مملوک، و باعث و مبعوث است.[1]

فائدهٔ نهم: در محدودهٔ درک عقل

این فائده مشتمل بر مطالبی است:

مطلب اوّل: همانطوری که وحی و حسّ از منابع شناخت می‌باشند، شکّی نیست که از جملهٔ اصول و مقیاس شناخت عقل است.

و یکی از بدیهی‌ترین قواعد عقلی قانون علّیّت است[2] به این معنا که: هر معلولی علّتی می‌خواهد و هر اثری مؤثّری دارد.

---

۱. چنان‌که بعضی از اعاظم افاده نمودند.

۲. به فائدهٔ ششم مراجعه نمایید.

و همچنین قانون عدم تناقض و چیزهایی که بر مبنای آن‌ها برهان اقامه می‌شود.

پس علوم نظری بر پایهٔ علوم بدیهی استوار می‌گردند که در عقل هر انسانی به ودیعه گذارده شده‌اند. و اگر انسان عقل و عقل گرایی در تصوّر و تصدیق را انکار کند، دیگر نمی‌تواند هیچ حقیقتی از حقائق عالم را اثبات کند حتّی قضایای حسّی و تجربی.

امّا مادّی گرایان تنها منشأ شناخت بشری را حسّ و تجربه می‌دانند و همهٔ معارفی را که بر پایهٔ حس و تجربه استوار نیستند، کنار می‌گذارند.

و بطلان این عقیده واضح است و همهٔ عقلاء اعتقاد دارند به این که معارف صحیح و یقینی ای وجود دارد که به حسّ و تجربه فهمیده نمی‌شوند بلکه اصلاً ربطی به حواس پنجگانه ندارند مثل: محال بودن اجتماع نقیضَیْن و محال بودن اجتماع ضدّین و این که لازم است هر اثری مؤثّری داشته باشد یا عقیده به قواعد و قوانین عمومی و کلّی در علوم مختلف که در حین کلّیّت و عمومیّت غیر حسّی هستند و با تجربه درک نمی‌شوند.

علاوه بر این که: صرف این که انسان نیاز به حس و تجربه دارد، دلیل نمی‌شود بر این که انسان قابلیت و توانایی رسیدن به معارف غیر حسّی را ندارد، و هیچ دلیلی اقامه نکردند بر این که عقل نسبت به معارف غیر حسّی و تجربی ناتوان است.

حاصل جمع رقم ۱۶ و ۱۴ می‌شود ۳۰ و حاصل ضرب شان می‌شود ۲۲۴ و واضح است که اختلاف حاصل جمع و حاصل ضرب آن دو، ناشی از فهم و درک و کار عقل است نه از حس، چون حس کردن آن دو عدد فرقی با هم ندارد و ما هر دو را یک شکل حس می‌کنیم (و می‌بینیم.)[1]

---

۱. لازم به تذکّر است که: مکاشفات عرفانی و (به تعبیر آن‌ها) اشراقات روحی منبع دیگری برای شناخت حقائق نیست. چون مکاشفات و شهود ـ بر فرض تحقّق آن ـ حالاتی روحی و نفسانی‌اند و از هیچ واقعیّتی حکایت نمی‌کنند و همچنین حالات روحی و اشراقات نفسانی، قابل انتقال به دیگران نیستند علاوه بر این که: دلیلی بر حجّیت آن‌ها وجود ندارد.

و نیز اگر مکاشفه‌ای مخالف برهان (از عقل و نقل) بود، واضح البطلان و الفساد است. و اگر موافق آن بود،

←

مطلب دوّم: آیا در بدیهیات عقلی اختلاف امکان دارد؟ و راه حلّ در صورت اختلاف چیست؟ و احکام عقلی یا بدیهی است (که به مجرّد تصوّر، مورد قبول واقع می‌شوند). ویا غیر بدیهی‌اند (که باید با تکیه بر مقدّمات بدیهی، بر آن‌ها برهان اقامه کرد).

اما آنچه از امور بدیهی که بزرگان علماء در آن‌ها اختلاف کرده‌اند که بعضی ادّعای بدیهی و ضروری بودن بعضی از قضایا را کرده‌اند و بعضی دیگر منکر آن شده‌اند، راه حلّش به این گونه است که: با رجوع به عرف عقلی امور بدیهی از غیر بدیهی، و عقلی از وهمی شناخته می‌شود؛ چون امکان دارد که دو نفر در امر معیّنی اختلاف داشته باشند امّا امکان ندارد که این اختلاف بین عموم عقلای عالم اتّفاق بیفتد؛ زیرا اگر در یک امر، پیرامونِ بداهت امری معیّن بین عقلا اختلاف افتاد، معلوم می‌شود که آن امر از بدیهیات نیست و در این هنگام با رجوع به عقلا حقّ مطلب معلوم می‌شود.

خلاصه این که: با رجوع به عرف و عقلا امور بدیهی از غیر آن‌ها شناخته می‌شوند چنان که معقولات با موهومات دانسته می‌شوند.

مطلب سوّم: بعضی محققین از علماء فرمودند: حدّ و مرز عقل و نقل از هم جدا است. ولی شرع می‌تواند عقل را از ورود در بعضی مباحث نهی نماید و عقل به حکم خودش باید از آن تبعیّت کند.

فقط در آن مباحث که حجّیت شرع و اثبات لزوم آن صغرویّاً و کبرویّاً بررسی می‌شود و حجّیت شرع، بر اثبات یا نفی در آن مباحث توقّف دارد، این عقل است که مستقل است.

← حجّیّت به اعتبار برهان است نه مکاشفه. و بحث در اطراف و اقسام آن و مطالب مربوط به آن، از این رساله خارج است و به کتاب تنزیه المعبود، بحث مکاشفه مراجعه نمایید.

بنا بر این فلسفهٔ اشراق ـ که بر شالودهٔ اعتقاد به مکاشفات عرفانی در کنار سه منبع قبل بنا نهاده شده، بلکه در نظر آن‌ها کشف و شهود از آن سه مصدر هم مهم‌تر بوده ـ بی‌اساس خواهد بود، اگر چه در نزد حقیر، فرقی بین فلسفهٔ اشراق و مشاء از این جهت نیست، زیرا هر دو گروه هم خود را اهل استدلال می‌دانند و هم اهل اشراقات نفسانی. خلاصه این که: همان طوری که منشأ شناخت بشری منحصر در حسّ و تجربه نیست، همچنین کشف و شهود هم منبع دیگری نخواهد بود.

و شخص اگر با تحرّی و تفحّص به نتیجه نرسید به حکم شرع نیز معذور است. مثلاً عالم برزخ یا سؤال نکیر و منکر که بر حسب دلائل شرعیّه حقّ است، اگر شرع بررسی آن را با استدلال عقلی خارج از محدوده دریافت‌های عقلی بداند، با وجود این، کسی آن را دنبال و در نتیجه به خلاف إعلام شرع رسید، چنین کسی معذور نیست، چون می‌بایست به همان دلیل نقلی اکتفا کند و امری را که دلیل عقلی بر آن نمی‌توان اقامه کرد به داوری عقل نبرد، به طور اصولی احتمال این که شرع خلاف واقع خبر داده مضرّ به اسلام و ایمان است.

مطلب چهارم: در روایات و اخبار اهل بیت علیهم‌السلام بجهت تفاوت عقلی و علمی و ظرفیت‌های مختلف سائلین و مخاطبین اختلافاتی مشاهده می‌شود، و برای مراتب مختلف احادیث مختلف مطرح شده، چنان که در شبههٔ شیطانیّه (سؤال شده که آیا خداوند می‌تواند دنیا را با این بزرگی در تخم مرغ با این کوچکی جای دهد...) جواب‌های مختلف فرموده‌اند.

اما نکتهٔ قابل توجّه این است که: هیچ تضادّی بین این جواب‌ها وجود ندارد و معارف سطح بالا تکذیب معارف سطح پایین نمی‌نماید و ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل و سطوح مختلف مطالب در هیچ جا متنافی و متضادّ نیستند پس مطالبی که برای عامّهٔ مخاطبین بیان فرموده‌اند که معانی اوّلیه باشد با مطالبی که برای خواصّ اصحاب بیان کردند متضاد نیست و لذا اگر تعقّل و تأمّل بیشتری شود در این تفاوتِ معنا علاوه بر این که عدم تضادّ را درک می‌کند، مطالب سطح بالا هم استفاده می‌شود.

مطلب پنجم: معیار ما در رجوع به مدارک وحی، استدلال به محکمات از قرآن و متواترات از سنّت است که دلالتش واضح و روشن باشد. و اگر سنداً متواتر باشد می‌گوییم: قطعاً در وحی آمده است. و اگر در حدیث به قطع نرسیم، می‌گوئیم: استناد این سخن به وحی مظنون است و هرگز وقتی به قطع بر ما ثابت نباشد نسبتِ قطع نخواهیم داد، بلکه به نسبتِ آنچه استفاده کردیم، استناد می‌دهیم.

فائدهٔ دهم: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از مبانی ملا صدرا

بسم الله الرحمن الرحیم و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین.

مقاله‌ای با عنوان «اندیشه و افکار ملاصدرا و تأثیر آن بر فرهنگ اسلامی» منتشر شد،[1] و نویسندهٔ آن مدّعی شده که اندیشه‌های ملاصدرا تأثیری عمیق در فرهنگ اسلامی داشته است. وی در مورد ملاصدرا می‌نویسد: بر اساس معرفت عمیق و ارادت وثیقی که نسبت به دین و همهٔ مظاهر آن، یعنی توحید، رسالت، ولایت و نیز قرآن داشت با اندوخته‌های فراوان حکمی و عرفانی، خود را به ساحل دین رسانید و گوهرهای گران‌بهایی را از دریای معارف الهی بهره برده و خود را به اوج معارف الهی رسانیده و از زمرهٔ افراد متعمّقی شد که ناب‌ترین معارف را در وادی توحید عرضه کرد.

وی در خاتمه نیز مدّعی شده است که: این معارف برگرفته از منابع اصیل دینی و از عقل و نقل است و توصیه می‌کند که فضلای جوان حوزه ـ با وجود این معارف ـ به بیراهه نروند و با سفر به دیار غرب و شرق به دنبال حکمت نگردند.

در ضمن یادآور شکایت‌های عصر ملاصدرا می‌شود و می‌نویسد: او به حدّی به افکار و آرای خود یقین و باور داشت که هیچ عاملی ـ اگر چه تکفیر علمی و تبعید عملی همه جانبه بود ـ نتوانست او را از مسیر خود باز دارد.

پس از خواندن مقاله مزبور، مواردی را محل نقد و اشکال دیدیم که بعضی از آن‌ها را اشاره وار، بررسی و نقد می‌کنیم.

نویسنده مدّعی است که:

۱. ملاصدرا گامی فراتر [از دیگران] نهاده و رابطهٔ دار وجود را با صاحب و ربّش از نوع جوهر و عرض و فعل و فاعل و شأن و ذی شأن ارائه کرده و این همان ترقیق

---

۱. در هفته نامهٔ افق حوزه شمارهٔ ۲۲۹ تاریخ ۱۳۸۸/۲/۳۰.

علیّت و ارجاع آن به تشأن است که با این نظریه، فلسفه به نهایت رسیده و منظر عرفانی آغاز می‌شود... و سهم ممکنات از هستی را به نازل‌ترین درجه رسانده و آن‌ها را از حدّ رابطی به رابط تنزّل بخشید.

۲. نگاه ویژهٔ او به معاد و جلوه‌های قیامت است و تفسیر نوینی مبتنی بر پایه‌های شهودی و عقلی ارائه کرد.

۳. بحث خلود و جاودانگی اهل نار می‌باشد که با کوشش عقلی و کشش شهودی، جمع اصول قرآنی و ادلّهٔ برهانی و منظرهای عرفانی نمود.

۴. قاعدهٔ **الواحد لا یصدر منه إلا الواحد** است که این قاعده می‌تواند نگاه توحیدی را از واحد حقیقی عالم یعنی خداوند متعال، به واحد ظلّی عالم که همه ما سوای اوست عطا کند.

۵. قاعدهٔ **بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بشيء منها** که این قاعده تنها یک مصداق دارد و آن هم واجب تعالی است، در عین حال که واجب را شامل همهٔ هستی می‌داند که (بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء) او را از ماهیت و نقص منزّه دانسته (لیس بشيء منها).

۶. قانون علیّت و معلولیّت (نوع ارتباط مبدأ عالم با جهان هستی).

۷. مسئله شهود و عرفان شهودی ... و موارد دیگر.

و می‌نویسد: همه و همه حکایت از عظمت وجودی این یگانهٔ حکمت و برهان و این نادرهٔ وحی و قرآن داشته و دارد.

قبل از پرداختن به جواب این موارد، از نویسنده سؤال می‌کنیم که:

این توحید و معارف توحیدی که آخوند ملاصدرا بیان کرده (مسئله وحدت وجود و بسیط الحقیقة و وجود رابط و تشأن و ظلّ و...) و ادعا شده که از قرآن و سنّت گرفته و مطابق با قرآن وبرهان است، چگونه است که فقها و متکلّمان شیعه و عالمان دین و حاملان اخبار و آثار در طول بیش از هزار سال از این توحید سر در نیاورده، بلکه از اخبار و آیات خلاف آن را فهمیده‌اند؟! چگونه می‌شود امامان معصوم علیهم السلام که هادیان به توحیدند و حتّی احکام کنیف و بالوعة را مهمل نگذاشته‌اند، امر مهم توحید

ربّ العالمین را مجمل بیان کنند تا جایی که حاملان و راویان و شارحان اخبار و آثار و متکلّمان و فقهای شریعت به آن پی نبرند و شرک را به جای توحید و توحید را به جای شرک بپذیرند و بعد از نزدیک به هزار سال آخوند ملاصدرایی بیاید و توحید قرآن و سنّت را بفهمد و به مقصود آن‌ها پی ببرد؟!

البته چه در زمان حیات ملاصدرا و چه بعد از مردن او، فهم و اندیشه و انظارش مورد انکار شدید فقها و بزرگان شیعه واقع شده است. اگر کسی به تاریخ مراجعه کند هیچ شک و شبهه‌ای برایش باقی نمی‌ماند که طریق فقهای شیعه و عالمان شریعت، جدا و ممتاز از طریق فلاسفه و عرفای اصطلاحی است و این جدایی و امتیاز در طول قرون و اعصار تا حدود یک قرن قبل امری واضح و آشکار بوده است. بعد از آن به جهت این‌که پیروان مکتب یونان (فلاسفه) و پیروان مکتب ابن عربی (عرفای مصطلح) در اقلیت بودند و از جامعهٔ مسلمین مخصوصاً شیعه و فقها مطرود بودند، بنای تأویل و تدلیس در کلمات انبیا و اوصیا گذاشتند و آن‌ها را بر طبق آرا و افکارشان تأویل و تفسیر نمودند و این تأویل و تدلیس هم اثر خود را گذاشت تا جایی که امروزه، نویسنده مقاله مزبور و دیگران، علوم قرآن و حدیث را عین فلسفه و عرفان صدرایی می‌خوانند و اسفار و اشارات را اسرار تفسیر قرآن می‌دانند که بر فقهای شیعه پوشیده و مجهول مانده است.

البته خود ملاصدرا هم در آثارش خصوصاً تفسیرش، فقها را ظاهری و قشری می‌خواند و آنان را از اسرار و بطون قرآنی بی‌بهره می‌داند و با این تبلیغات و شعارها، بسیاری از شیعیان و طالبان علم را از فقها و امنای دین منزجر و روگردان می‌کند.[1]

---

۱. میرزا حسین نوری رحمة‌الله علیه در خاتمهٔ مستدرک جلد ۲۰ / ۲۳۹ می‌نویسد: الحکیم المتألّه الفاضل محمد بن ابراهیم الشیرازی الشهیر بملاصدرا محقّق مطالب الحکمة، و مروّج دعاوي الصوفية بما لا مزيد عليه، صاحب التصانيف الشائعة التي عكف عليها من صدّقه في آرائه و أقواله، و نسج على منواله، و قد أكثر فيها من الطعن على الفقهاء حملة الدين، و تجهيلهم و خروجهم من زمرة العلماء، و عكس الأمر في حال ابن العربي صاحب الفتوحات، فمدحه و وصفه في كلماته بأوصاف لا تنبغي إلا للأوحدي من العلماء الراسخين، مع أنّه لم ير في علماء العامة و نواصبهم أشدّ نصباً منه.

ای کاش نویسنده مقاله رجوعی به کتب متکلّمان شیعه و فقهای شریعت می‌نمود و کلام علامهٔ حلّی و قاضی سعید قمی[۱] و ... و شیخ الفقهاء کاشف الغطاء و صاحب جواهر و عروه و انظار تعلیقه زنندگان بر آن را مطالعه می‌نمود[۲] و این چنین زود قضاوت نمی‌کرد و مشرب فقهای شیعه را که بر خلاف ملاصدرا در توحید و شؤون آن مشی نموده‌اند، بر خلاف قرآن و سنّت تلقی نمی‌نمود! و ای کاش به کلام متکلّمان و فقهای بزرگ شیعه در ردّ فلاسفه در مسئله حدوث عالم و معاد جسمانی و وحدت وجود و ... مراجعه می‌کرد و سپس، اظهار نظر می‌نمود![۳] این چه معارف قرآنی است که فقها و اساطین مذهب تا این حدّ از آن بیگانه و از آن تبرّی جسته‌اند؟!

پس از این سؤال‌ها، به نقد موارد مذکور می‌پردازیم.

نویسنده در تجلیل و تقدیس مبانی ملاصدرا و فلاسفه فقط ادّعا نموده و هیچ دلیلی بر مطابقت آن‌ها با برهان و وحی اقامه ننموده است، در حالی که خداوند می‌فرماید: ﴿ **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾. ما هم ادّعا می‌کنیم که همهٔ این مبانی ذکر شده، خلاف قرآن و سنّت و عقل است و به گوشه‌ای از آن اشاره می‌کنیم.

در بارهٔ ادّعای اوّل ایشان که «رابطهٔ خدا و خلق را از نوع جوهر و عرض، شأن و ذی شأن و رابط می‌داند» می‌گوئیم: ملاصدرا در اسفار می‌نویسد:

«فكما وفّقني الله بفضله ورحمته على الإطّلاع على الهلاك السرمديّ والبطلان الأزليّ للماهيّات الإمكانيّة والأعيان الجوازيّة، فكذلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشيّ إلى صراط المستقيم، من كون الموجود

---

۱. که از بزرگان فلاسفه است.

۲. به کتاب تنزیه المعبود في الرد على وحدة الوجود: ۴۴۸ ـ ۴۶۴ مراجعه کنید. مؤلّف کتاب مذکور نزدیک به چهل قول در ردّ وحدت وجود ذکر نموده و در میان این اقوال به وضوح، با نظر ملاصدرا مخالفت شده است مثل قول قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق رحمه الله ۲ / ۶۶، و مرحوم کاشف الغطاء در کشف الغطاء ۱ / ۱۷۳ و ۲۵۹، و مرحوم سید محسن حکیم در مستمسک ۱ / ۳۹۱، و ....

۳. به کتاب وجود العالم بعد العدم عند الامامیّة، فی اثبات حدوث العالم زماناً: ۱۵ ـ ۵۰، رجوع شود.

والوجود منحصرة في حقيقة واحدة شخصيّة لا شريك له في الموجوديّة الحقيقيّة ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّار.
وكلّما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته وتجلّيات صفاته الّتي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرّح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمّى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله... فكلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات: فمن حيث هويّة الحقّ هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكريّ والقوّة الحسّيّة فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظلّ كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقيّ. فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيّون والأولياء المحقّقون.»[۱]

از بیانات فوق استفاده می‌شود که ایشان و بزرگان عرفا و اولیای صوفیه بر این اعتقادند که: موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است و در دار تحقّق یک وجود و موجود بیش نیست، ولی این وجود و موجود واحد، دارای مراتب است و مراتب وجود موجودات چون عقل و نفس و صور نوعیه از مراتب نور وجود اوست و آنچه در عالم از موجودات و کثرات به نظر می‌رسد وجود آن‌ها همه از ظهورات و تجلّیات صفات ذاتیه و تطوّرات و شؤونات ذاتیهٔ آن موجود واحد است که حق‌تعالی است و ماهیات و تعیّنات آن‌ها امور غیر واقعی و مفاهیم انتزاعی است. پس عالم متوهّم است و هر آنچه هستی ادراک می‌کنیم همه وجود حق است که لیس فی الدار غیره دیار.

---

۱. الاسفار: ۲/ ۲۹۲ـ ۲۹۴.

نیز می‌گوید:

«فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النوريّة الوجوديّة.... و ثبت أنّه بذاته فيّاض وبحقيقته ساطع و.... تبيّن وتحقّق أنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته. ولا يتوهّمنّ أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيّوم تعالى تكون نسبة الحلول! هيهات! إنّ الحاليّة والمحلّيّة ممّا يقتضيان الإثنينيّة في الوجود بين الحالّ والمحلّ، وهيهنا ـ أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانيّ المتنوّر بنور الهداية والتوفيق ـ ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ واضمحلّت الكثرة الوهميّة وارتفعت أغاليط الأوهام، والآن حصحص الحقّ وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات، يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق، وللثنويّين الويل ممّا يصفون، إذ قد انكشف أنّ كلّ ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلاّ شأناً من شؤون الواحد القيّوم ونعتاً من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته.

فما وضعناه أوّلاً إنّ في الوجود علّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلّة منهما أمراً حقيقيّاً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت علّيّة المسمّى بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره بطور وتحيّثه بحيثيّة، لا انفصال شيء مباين عنه.

فاتقن هذا المقام الّذي زلّت فيه أقدام أولي العقول والأفهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلّك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقاً لذلك وأهله.!»[1]

---

۱. الاسفار: ۲ / ۳۰۰ـ ۳۰۱.

از این بیانات استفاده می‌شود که مقتضای سلوک عرفانی، علّیت و سببیّت بین خالق و مخلوق به فیضان و ترشحّ ذاتی است و مرجع علّت و معلول به تطوّر و تحیّث ذات علّت است. پس در دار واقع و حقیقت، یک حقیقت و موجود بیش نیست و آنچه کثرت و غیریت که به نظر می‌رسد موهوم می‌باشد، و واقعیّات در حقیقت، همه اطوار و شؤون همان موجود واحد و اسما و نعوت ذاتیه اوست. بنا بر این البتّه توهّم حلول هم در کار نیست؛ چون حلول متوقف بر اثنینیت است و لا موجود الا هو.

و می‌نویسد: **فصل في التنصيص على عدميّة الممكنات**...[1] از بیانات فوق نیز ظاهر است که مذهب او و سایر عرفا و اهل کشف و شهود این است که آنچه در جمیع شؤون و تعیّنات و مظاهر و ماهیّات، ظاهر و مشهود است همه وجود حق است. و نفس تعیّنات و ماهیّات ممکنه ازلاً و ابداً عدمی و غیر واقعی است. فإذن لا موجود إلا الله و هو الوجود و اطواره و شؤونه و انحائه.

وجود اندر کمال خویش ساریست　　تعیّنها امور اعتباریست

نیز می‌نویسد:

«اعلم أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة، وكلّ بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الأشياء؛ فواجب الوجود كلّ الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء. وبرهانه على الإجمال: أنّه لو خرج عن هويّة حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء.»[2]

البته این همان کلام عرفای صوفیه چون جامی است که گوید: موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است، امّا او را مراتب بسیار است.... پس فی الحقیقة وجود یکی بیش نیست که در جمیع این مراتب و حقایق مترتبه در آن، ساریست و وی در این، عین این مراتب و حقایق است چنان‌که این مراتب و حقایق

---

۱. الاسفار: ۲ / ۳۳۹.

۲. الاسفار: ۲ / ۳۶۸. نیز در جلد ۶ / ۱۱۶ ـ ۱۱۷ و در جلد ۷ / ۳۳۱ ـ ۳۳۲ همین مطلب را می‌گوید.

در وی، عین وی بودند حیث کان و لم یکن معه شیء.[۱]

ملاعبد الرزاق لاهیجی در گوهر مراد در اوّل فصل سوم از باب سوم از مقالهٔ دوّم، می‌گوید: «صوفیه برآنند که صدور معلول از علّت عبارتست از تنزّل علّت به مرتبه معلول و تطوّر وی به طور معلول. و از این جا متفطّن شده‌اند به وحدت وجود و به این‌که وجود، حقیقت واحده‌ای است ساری در جمیع موجودات. و ماهیّات ممکنات نیست مگر امور اعتباریّات. و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند به نحوی که اتّحاد و حلول لازم نیاید؛ چه این هر دو فرع اثنینیت است و لا موجود إلا واحد.»

لاهیجی سنّی (شارح اشعار شبستری) می‌گوید: «اگر توفیق الهی رهبر گردد وبه عین انصاف نظر کنی و تطوّرات ظهورات او را در مراتب، مشاهده نمایی یقین بدانی که هر طایفه از طوایف مختلفه هر چه در معرفت الله گفته‌اند و اعتقاد نموده‌اند همه را جهت راستی هست و هر کس را نظر بر مرتبه‌ای افتاده ...»[۲]

البته در شرح گلشن راز از این نوع مطالب باطل بسیار یافت می‌شود.[۳]

---

۱. لوایح: ۴۳.

۲. شرح گلشن راز: ۶۳.

۳. شبستری گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست — بدانستی که دین دربت‌پرستی‌است

و گوید:

روا باشد أنا الحق از درختی — چرا نبود روا از نیکبختی

مولوی گوید:

ما عدمهاییم و هستی‌هانما — تو وجود مطلقی هستی ما

و گوید:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد — موسئی با موسئی در جنگ شد

چون که این رنگ از میان برداشتی — موسی و فرعون دارند آشتی

و گوید:

هرلحظه به شکلی بت عیّار درآمد — دل برد ونهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد — گه پیر و جوان شد

از آن‌جا که قائلان به وحدت وجود، چه فیلسوف و چه عارف و چه صوفی، همه حرف‌ها را از ابن عربی استفاده کرده و از تحقیقات و اصطلاحات او اخذ و اقتباس نموده‌اند، مناسب است اشاره‌ای به کلام او بنماییم.

او گوید:

«فكلّ ما تدركه فهو وجود الحق فی اعيان الممكنات ... فالعالم متوهّم ماله وجود حقيقی و هذا معنی الخيال»؛[1]

یعنی: «آنچه درک می‌کنی وجود خداوندی است در اعیان ممکنات ... پس عالم موهوم بوده و برایش وجود حقیقی نیست و این است معنای خیال.»

و می‌گوید:

«سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها»؛[2]

یعنی: منزّه است کسی که (خدایی که) آشکار نمود اشیا را و او خود عین همان اشیا است.»

و گوید:

«فما عبد غير الله في كلّ معبود؛ إذ لا غير في الوجود»؛[3]

یعنی: «غیر از خدا چیزی پرستش نمیشود چون غیری در وجود نیست.»

قیصری در شرح کلام ابن عربی گوید:

«إنّ لكلّ شيء جماداً كان او حيواناً حياتاً و نطقاً و إرادةً و غيرها مما يلزم الذّات الإلهيّة؛ لأنّها هي الظاهرة بصورة الحمار و الحيوان»؛[4]

یعنی: «برای هر چیزی چه جماد چه حیوان، حیات و علم و نطق و اراده و صفاتی مانند آن می‌باشد که آن صفات از خصائص ذات الهی است، زیرا خداوند است که به صورت الاغ و حیوان ظاهر شده است.»

---

۱. فصوص الحکم: ۲۳۴.
۲. فتوحات مکیه: ۲ / ۴۵۹.
۳. فصوص الحکم: ۱۴۳.
۴. فصوص الحکم: ۲۵۲.

و گوید:

«فإذا شهدْناه شهدْنا نفوسنا؛ لأنّ ذواتنا عين ذاته، لا مغايرة بينهما إلاّ بالتعيّن و الاطلاق و إذا شهدَنا أي الحقّ شهد نفسه أي ذاته الّتي تعيّنت و ظهرت في صورتنا»؛[۱]

یعنی: «با مشاهده خداوندی خود را می‌بینیم چون ذات ما، عین او است، و جدایی و تفاوت بین ما و او نیست مگر از نظر تعیّن و محدودیت و اطلاق. و خداوند با مشاهدهٔ ما خود را می‌بیند چون ذات اوست که با تعیّن و شخصیّت پذیری به صورت ما ظاهر شده است.»

و گوید:

«اعلم أنّ وصف الحق تعالى نفسه بالغنيّ عن العالمين إنّما هو لمن توهّم أنّ الله تعالى ليس عين العالم»؛[۲]

یعنی: «وصف کردن خداوند خودش را به بی‌نیازی از عالمیان بـرای کسـی است که خیال کند که خداوند تعالی عین عالم نیست.»

و گوید:

«العارف المكمّل من رأى كلّ معبود مجلىً للحقّ يعبد فيه ـ فالحقّ هو المعبود مطلقاً سواء كان في صورة الجـمع أو فـي صـور التّـفاصيل ـ ولذلك سمّوه كلّهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حـيوان أو إنسان أو كوكب أو فلك.»[۳]

و گوید:

«من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربّه؛ فإنّه على صورته خلقه، بل هو عين حقيقته وهويّته!»[۴]

---

۱. فصوص الحکم: ۸۵.
۲. کتاب المعرفة، ابن عربی: ۲۹ ـ ۳۰.
۳. شرح فصوص الحکم، قیصری، فصّ هارونی: ۴۴۲.
۴. شرح فصوص الحکم، قیصری، فصّ شعیبی: ۴۴۲ طبع بیدار.

و گوید:

«إنّ هويّه الحقّ هي الّتي تعيّنت وظهرت بالصّورة العيسويّة كما ظهرت بصورة العالم كلّه.»[۱]

وی از اول فصوص الحکم تا آخرش در صدد تحکیم همین عقیده است به طوری که گویا اصلاً فصوص را برای همین جهت نوشته است.

این تذکّر لازم است که این افکار و عقاید از فلاسفهٔ یونان قبل از اسلام است؛ از باب نمونه، برمانیدس شاگرد اکسیوفان (متولّد ۶۳۴ قبل از میلاد) می‌گوید: شخص خردمند جز به وجود واحد که کلّ وجود و وجود کلّ است قائل نتواند شد.[۲]

فلوتین (متولّد ۲۰۴ میلادی) که مؤسّس عرفان در مسیحیت است می‌گوید: «او کلّ اشیا است، امّا هیچ یک از اشیا نیست.» او حقیقت را واحد می‌داند و احدیّت را اصل و منشأ کلّ وجود می‌شمارد. موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی از مبدء نخستین و مصدر کلّ می‌انگارد. و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدء می‌پندارد که در قوس نزول، عوالم جسمانی و روحانی را درک می‌کند، و در قوس صعود به حس و تعقّل و اشراق و کشف و شهود نایل می‌شود.

و می‌گوید: برای وصول به او باید از حسّ و عقل تجاوز نموده و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسّل شد.[۳]

هم‌چنین این عقیده در میان عرفای هند و پارسیان قدیم و زردشتی مذهبان شایع بود، اگر خوف طولانی شدن نبود، ذکر می‌کردم.

جواب ما به صاحبان این اعتقاد این است که:

اتّحاد و یگانگی این عقیده در میان تمام عرفای مذاهب و مکاتب حتی مذاهب

---

۱. شرح فصوص الحکم قیصری، فصّ عیسوی: ۳۲۵.

۲. سیر حکمت در اروپا: ۱ / ۱۵.

۳. سیر حکمت در اروپا: ۱ / ۸۶.

هندی بهترین دلیل است بر این‌که این عقاید از قرآن و عترت اخذ نشده است. بطلان این اعتقاد هم برای هر عاقلی واضح است؛ چون لازمه این عقیده، سنخیّت و مثلیّت، بلکه عینیت بین خدا و مخلوق در حقیقت ذات و از بین بردن مقام الوهیت و پایین آوردن او به مرتبهٔ مخلوقات است. و چنین اعتقادی چگونه تنزیه او از محدودیت و نقص به شمار می‌آید؟![1]

اگر همه موجودات، تطوّر وجود اوست پس او چگونه سبّوح و قدّوس و منزّه است از غیر خود؟ حقیقت این تطوّر چیست؟ آیا خداوند از ازل تطوّر داشت یا بعداً پیدا شد؟ و آیا نقیصه‌ای داشت که می‌خواست با تطوّر کاملش کند؟

این در حالی است که احادیثی از مولانا الرضا علیه‌السلام وارد شده که فرمودند:

«کنهه تفریق بینه و بین خلقه»

و: **«الله تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه»**

و: **«جلّ هو ـ یا عمران ـ عن ذلك! لیس هو في الخلق ولا الخلق فیه. تعالی عن ذلك!»**

نیز از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

«لا یلیق بالّذي هو خالق کلّ شيء إلاّ أن یکون مبایناً لکلّ شيء، متعالیاً عن کلّ شيء. سبحانه و تعالی!»

البتّه از این نوع اخبار که ذات و کنه خداوند را مباین و متفاوت از ذات مخلوق

---

۱. برای توضیح بیش‌تر می‌گوئیم: تمامی مخلوقات الهی، حقایقی قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند و ذات احدیّت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان است، و محال است که بین او و مخلوقاتش رابطهٔ تشکیکی وجود داشته باشد تا چه رسد به عینیت. چنین رابطه‌ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشند، مثل: خط و نور و.... بر این اساس، روشن است که سنخیّت بین خالق و مخلوق محال است و قابل قبول نیست.

معرّفی می‌کند، در روایات ما بیش از حدّ تواتر است که با توجّه به این‌که مسئله بطلانش از واضحات و مخالف با فطرت سلیم هر مسلمانی است، نیازی به ذکر آن‌ها نیست.

خلاصه، تمامیت این سخن مبتنی بر وحدت و مثلیّت در سنخ و حقیقت بین خدا و مخلوق است، و إلاّ با بینونت در حقیقت ذات و عدم سنخیّت، بطلان این سخن، واضح است.(۱)

علاوه بر آن، فاعلیّت خداوند نسبت به اشیا، به نحو ترشّح و تطوّر و علّیّت و معلولیّت فلسفی نیست، بلکه به نحو ایجاد و ابداعِ لا من شیء و خلق و اختراع است و مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی‌اند و خداوند آن‌ها را ایجاد نموده است.

---

۱. از جملهٔ ادلّه بر ردّ وحدت وجود این دلیل است: الأدلّة الدالّة على تنزّهه سبحانه عن كلّ ما يتّصف به المخلوقات من قبيل الزمان والمكان والحركة والسكون والجسم والصورة والشبه والمثل والقابليّة للوجود والعدم، والزيادة والنقيصة، والجزء والكلّ، والمقدار والعدد والتجزئة والتغيّر، والانتقال والامتداد ـ إلى نهاية أو لا نهاية ـ والدخول والخروج، والتصوّر والتوهّم والإدراك وغيرها من الأوصاف الّتي تجري على المخلوقات، ولا يجوز اتصافه سبحانه بها، وقد قامت الضرورة فضلاً عن البرهان على أنّ ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون ذاتاً متفرّداً متوحّداً منزّهاً عن كلّ ما سواه.

ولا شك أنّ الالتزام بوحدة الوجود وبسط الوجود على هياكل الموجودات، وأكمليّة الوجود وأشدّيته بالنسبة إليه تعالى، وكونه كلّ الوجود والوجود المطلق والإحاطة الذاتيّ الوجوديّ إلى ما لا نهاية و.. كلّ ذلك وما شاكله يستلزم منه الاتصاف بالأوصاف المذكورة الخاصّة للمخلوقات؛ لأنّ القبض والبسط والشدّة والضعف والأكمليّة والامتداد والزيادة والنقيصة والمكان والزمان والحواية والشمول وما قاربها من تعابيرهم، كلّ هذه الأوصاف لا تجري عليه سبحانه، بل هي آية للمصنوعيّة والاحتياج ـ كما لا يخفى ـ كما عن مولانا الرضا عليه السلام: «كلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه، لا تجري عليه الحركة والسكون وكيف يجري عليه ما هو أجراه؟

[التوحيد: ۴۰ حديث ۲، عيون الأخبار ۱ / ۱۵۳].

وعنه عليه السلام: «لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم، ولإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع والربّ والمربوب والحادّ والمحدود» [التوحيد: ۵۶ حديث ۱۴]

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «لا يليق بالّذي هو خالق كلّ شيء إلاّ أن يكون مباناً لكلّ شيء متعالياً عن كلّ شيء سبحانه وتعالى» [بحارالأنوار ۳ / ۱۴۸]

وعنه عليه السلام: «إنّه ليس شيء إلاّ يبيد أو يتغيّر أو يدخله التغيّر والزوال أو ينتقل من لون إلى لون، ومن هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة، ومن زيادة إلى نقصان، ومن نقصان إلى زيادة إلاّ ربّ العالمين فإنّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة.» [الكافي ۱ / ۱۱۵ حديث ۵، التوحيد: ۳۱۴] (لاحظ تنزيه المعبود: ۱۷۹)

هم‌چنین توهّم و تصوّر و ادراک و اکتناه حقیقت ذات پروردگار ممتنع است، ولی بر طبق نظر حکمت به اصطلاح متعالیه و عرفا، ذات حق‌تعالی حقیقتی است که عین حقیقت خلق است با تشکیک در آن حقیقت، و این خود تعیین کنه ذات حق است. بر اساس این عقیده، فلاسفه و عرفا یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شوند و یا باید از ممکن الوجود صرف نظر نمایند ـ که البته خیلی‌ها چنین کاری کرده و گفته‌اند: «چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب است و بحث از امکان برای سرگرمی است»[1] ـ زیرا بر این اساس، یک حقیقت در مرتبهٔ ضعیفْ عدم وجوب وجود دارد و همان حقیقت در مرتبهٔ عالی وجوب وجود خواهد داشت و در نتیجه یک حقیقت هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است.

به بیان دیگر، حقیقت وجود فقری و وجود غنی ـ بنا به تعبیر آن‌ها ـ یک حقیقت است؛ پس یا باید مخلوقات را منکر شوند که چنین کاری کرده‌اند و یا به تناقص واضح مبتلا خواهند شد؛ چرا که این حقیقت وجود، مرتبهٔ عالی‌اش واجب الوجود است و همان حقیقت وجود، مرتبه نازله‌اش واجب الوجود نیست.

خلاصه، این مسلک مقتضی عینیت خداوند با تمام ما سوی الله در حقیقت وجود خارجی است. و ماهیّات هم بنا بر این مسلک، جز حدّ وجود و امر عدمی چیزی نیست. و این مخالف ضرورت ادیان و وجدان و فطرت و کتاب و سنّت است و مستفاد از سورهٔ «فاتحة الکتاب» تا سورهٔ «الناس» تغایر و تباین بین خالق و مخلوق است.

بنا بر این، لازمه این عقیده، سلب و نفی تحقّق و واقعیّت از مخلوق است. و سلب تحقق و واقعیت از غیر خداوند تعالی و وحدت وجود بین خداوند و خلقش، خلاف ضرورت توحید انبیا و قرآن است و مستفاد از آیات و اخبار، اضافهٔ ابداعیه بین خدا و خلق است و حق‌تعالی مخلوقات را از کتم عدم ایجاد کرده است، نه این‌که وجود مخلوقات وجود ظلّی و ربط و ... باشد که در حقیقت، اطوار علّت، بلکه خود علّت است.

---

۱. حسن حسن زاده، ممدّ الهمم: ۱۰۷.

بنا بر این همه واجب‌اند. و اگر مقصود وجوب بالغیر است نه بالذات، پس این سرگرمی نمی‌شود، بلکه واقعیت است.

اشکال دیگر این‌که آیا این تجلّیات، غیر اوست، یا خود اوست، یا نه اوست و نه غیر او؟ اگر تجلّی، همان او باشد که این تجلّی چیزی جز او نیست و در حقیقت، تجلّی و جلوه‌ای درکار نیست. و اگر تجلّی، غیر او باشد که این خلاف مدّعای شماست؛ چون فرض این است که حقیقت دیگری وجود ندارد. پس اگر تجلّی، خود او باشد ـ که چنین است ـ عینیّت است و اگر غیر او باشد ـ به معنای حقیقیِ غیر ـ خلاف مبنای شماست.

باری، اصل و لبّ کلمات ملاصدرا در مقام اثبات توحید، همین توحید است که صدوق‌ها و مفیدها و شیخ طوسی‌ها و مجلسی‌هاﷺ بویی از آن نبرده‌اند! بلکه قاطبه علمای شیعه آن را ضدّ توحید معرفی کرده‌اند.[۱]

خلاصه، بطلان و سخیف بودن این مذهب که ذکر شده، از جملهٔ واضحات می‌باشد.

امّا در باب قاعده: الواحد لا یصدر منه إلا الواحد، مورد این قاعده ـ بر فرض تمامیّت آن ـ جایی است که علّت طبیعی باشد؛ به جهت این‌که در علل طبیعی ـ در حقیقت ـ معلول تنزّل علّت می‌باشد و از دل علّت بیرون می‌آید و از او ترشّح و تراوش می‌نماید مثل حرارت از آتش ـ لذا بدیهی است که در این موارد باید بین علّت و معلول، سنخیّت باشد ـ به خلاف فاعل بالإرادة و المشیّه که مخلوق او تنزّل وجود او نیست و از دلِ او خارج نشده و ترشّح و صدوری از ذات او محقّق نشده، بلکه او ﴿ **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** ﴾ است و مخلوقات را ایجاد لا من شیء کرده است.

پس محدودهٔ قاعده الواحد، فقط علل طبیعی و فاعل‌های موجَب است چنان‌که متکلّمان شیعه مانند علامهٔ حلیﷺ در شرح تجرید و غیر ایشان به این مطلب اشاره کرده‌اند. پس این قاعده تخصّصاً از بحث ما خارج است، نه تخصیصاً.

---

۱. چنان‌که بعضی از دلایل و کلمات اعلام را در شرح این کلام علامهٔ مجلسیﷺ: «ثم إنّهم ـ لعنهم الله ـ لا يقنعون بتلك البدع؛ بل يحرّفون أصول الدين و يقولون بوحدة الوجود؛ و المعنى المشهور في هذا الزمان المسموع من مشائخهم، كفر بالله العظيم» ذکر نمودیم.

پوشیده نیست که در مسئله ایجاد لا من شیء، سنخیّتی نیست، بلکه تباین و غیریّت به تمام معنا لازم است.

خلاصه، این قاعده مبتنی بر سنخیّت بین خدا و خلق، و صدور و ترشّح خلق از ذات حق و تعدّد قدما و فاعلیّت موجَب و ... است، و همهٔ این لوازم در مورد حضرت حق غلط است؛ چون فاعلیّتش اشیا را بالإرادة و المشیّه است و بینونت حقیقی با خلقش در اصل حقیقت ذاتش دارد و مخلوقات را ایجاد لا من شیء کرده و همه مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی‌اند.

امّا قاعده: بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بشيء منها، آخوند ملاصدرا در اسفار برای اثبات این قاعده چنین استدلال می‌کند:[1] اگر شیء بسیط الحقیقه، کلّ الأشیاء الوجودیه باشد صحیح است و در غیر این صورت، خلف لازم آید؛ چون اگر بسیط الحقیقة کلّ الأَشیاء نباشد، مرکّب و متحصّل از شیء و لا شیء می‌شود؛ زیرا وقتی بسیط الحقیقه، کلّ الأَشیاء نباشد خود او که شیء است، شیء آخری هم باید موجود باشد؛ پس مرکّب می‌شود از شیء که خودش است و نفی و عدم شیء آخر، و لو به ترکیب عقلی و حال آن‌که واجب الوجود، بسیط الحقیقه است. لذا خلف لازم می‌آید.

خلاصه مطلب، اگر بپذیرید که واجب الوجود، بسیط الحقیقه است، باید بپذیرید که کلّ الأَشیاء هم است، و اگر کلّ الأَشیاء نباشد یترکّب هذه الحقیقة من شیء و عدم أشیاء أخر. پس مرکّب می‌شود به ترکیب عقلی در حالی که در آن‌جا ترکیبی نیست.

و لیس بشيء منها، یعنی اگر حدّ و حدود اشیا و تطوّر و تشأُن را در نظر بگیرید با حفظ تعیّن و تطوّر، او نیست، ولی منهای تطوّر و تعیّن او است. پس وقتی می‌گوییم کلّ الاشیاء، یعنی کمالات اشیا است و لیس بشیء منها، یعنی تطوّر و تعیّن که نقص است، و منهای تطوّر و تعیّن خود اوست. بعد آخوند ملاصدرا گوید: اصل مسئله «طور وراء طور العقل است» و باید با کشف و مکاشفات مشخص شود.

---

۱. الاسفار: ۶/ ۱۱۰ـ ۱۱۲.

در این‌جا، مجال توضیح بیش‌تر و ذکر تمام کلمات صاحب اسفار نیست و به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و به جواب او می‌پردازیم.

بر اساس آنچه گذشت هیچ گونه سنخیّت و اشتراکی بین حقیقت خداوند سبحان و ما سوایش وجود ندارد. و با نبودن سنخیّت و وحدت و اشتراک ذاتی، نفی اشیا از ذات حق، مستلزم هیچ ترکیبی در آن‌جا نخواهد بود. و همه این‌ها برای ذات حق‌تعالی نقص و عجز است که از او منفی است و خداوند منزّه از آن‌هاست.

علاوه بر آن، هیچ دلیلی بر امتناع مثل این ترکیب نیست؛ بلکه اصلاً ترکیب از وجود و عدم، ترکیب واقعی نیست. بر فرض هم که حصول ترکّب بین امر وجودی و امر عدمی را بپذیریم، این ترکیب حتّی نسبت به ذات احدیّت حاصل است؛ چون ذات احدیّت غیر مخلوقاتش می‌باشد چنان‌که ما از ذات پروردگار، جسمیّت و انسانیّت و شجریّت و ... را نفی می‌کنیم و می‌گوییم: ذاته لیست بجسم و لا روح و لا مادّة ولا ملك. فقد ترکّبت ذاته من امر وجودی و امور عدمیّة و هذا الترکیب لا ضیر فیه، لأنّه اعتباری.

علاوه بر آن، این اشکال بر شما هم وارد است که اَعْدام و نقایص را از ذات او سلب می‌کنید. البته اشکالات دیگری هم بر این قاعده وارد است که در این‌جا مجال طرحش نیست.[۱]

استدلال دیگری که برای این قاعده آورده‌اند، چنین است: خداوند بی‌نهایت است و حدّی ندارد، و اگر کلّ اشیا نباشد، محدود می‌شود.

جواب این است که: نامحدود بودن (به معنای، بوجوده محیط علی ماسواه) و محدودیّت از ملکات مقدار است و خداوند منزّه است از اینکه متّصف شود به بی‌نهایت و نامحدودیت به معنای مذکور (یعنی: امتداد وجود و در برداشتن همهٔ وجودات ...) و خداوند نه محدود است و نه نامحدود (به این معنا، زیرا که هر دو از ملکات مقدار است.)[۲]

---

۱. برای آگاهی بیش‌تر به کتاب تنزیه المعبود: ۳۲۹ رجوع کنید.

۲. باید به این نکته توجّه کرد که: تقابل نامحدود ـ به معنایی که ذکر شده ـ و محدود، تقابل عدم و ملکه است،

علاوه بر آن، اشکال محدودیت در صورتی محقّق می‌شود که بین خالق و خلق، اشتراک در حقیقت ذات و سنخیت بین آن دو باشد، نه در صورتی که سنخ خلق مباین و مغایر با سنخ خالق باشد که در این صورت هرگز وجود مخلوق موجب تحدید ذات حق تعالی نمی‌شود.

پس اثبات و تمامیت قاعده بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء متوقّف است بر این‌که اولاً خداوند را بی‌نهایت به معنای بوجوده محیطٌ علی ما سواه بدانیم، و ثانیاً اشتراک و سنخیّت بین خدا و خلق را بپذیریم، که هر دو باطل است.

معاد[۱]

امّا مسئله معاد جسمانی، از آیات و اخبار به طور صریح استفاده می‌شود که در عالم قیامت، انسان‌ها با بدن‌های عنصری خاکی ـ که از اجزای بدن‌های دنیوی انسان‌است ـ محشور می‌شوند، نه این‌که فقط ارواح، یا ارواح با صورت‌های جسمانی‌ای که فقط دارای مقدار هستند و نفس آن‌ها را انشا نموده است، محشور شوند و از عناصر مادّی این عالم هرگز اثری در قیامت نباشد.

صدها آیه دربارهٔ معاد جسمانی وارد شده است؛ از جمله آیاتی که می‌فرمایند: در روز قیامت، اعضا و جوارح و دست و پا شهادت می‌دهند. و آیاتی که از نعمت‌های

← یعنی نامحدود در مورد اموری به کار می‌رود که شأن شخص یا نوع و یا جنس آن امور این باشد که متّصف به محدود شوند؛ پس اگر در موردی شأن اتّصاف به محدود نباشد، در آن مورد نامحدود هم گفته نمی‌شود. روشن است که محدود و نامحدود ـ به این معنا ـ در مورد امور مقداری و دارای اندازه گفته می‌شود و در مورد ذات خداوند که غیر مقداری است به کار نمی‌رود، چنان‌که به سنگ، کور گفته نمی‌شود؛ چرا که شأن سنگ، داشتن چشم و اتّصاف به چشم داشتن نیست. بنا بر این، در مورد خداوند که غیر مقداری است، نامحدود به این معنا ـ یعنی بوجوده محیطٌ علی ما سواه ـ گفته نمی‌شود.

۱. برای اطلاع بر مسلک ملاصدرا و انحرافات آشکار و مخالفت‌های واضح او با کتاب و سنّت قطعیه در مسائل: معاد جسمانی، بهشت و دوزخ، صراط، تطایر کتب، میزان، و حقیقت عذاب و خلود، به رسالهٔ‌ای که در اصول دین نوشته‌ایم، مراجعه شود.

مادّی مانند میوه‌ها، گوشت‌ها، نهرها و ... سخن می‌گویند. و آیاتی که بیانگر عذاب دوزخیان می‌باشند. نیز داستان اصحاب کهف و عزیر پیامبر و داستان حضرت ابراهیم و ... و آیه‌های ۷۸ و ۷۹ سورهٔ یاسین، و آیات ۳ و ۴ سورهٔ قیامت، و آیهٔ ۷ سورهٔ حج، و آیه‌های ۹۸ و ۹۹ سورهٔ اسراء، همگی دلالت بر معاد جسمانی دارند.

هم‌چنین روایات فراوان قطعی داریم[۱] که دلالت صریح دارند بر جسمانیت معاد و این‌که در قیامت، روح انسان‌ها با بدن عنصری مادّی دنیوی محشور می‌شود.

در مقابل، آخوند ملاصدرا جسمانی بودن معاد را منکر است و مکرّر در اسفار تصریح می‌کند که مقصود از بدنی که در قیامت عود می‌کند بدن عنصری مادّی دنیوی نیست، بلکه روح با بدن مثالی (یعنی صورت بدون مادّه) که قائم به نفس و انشا شده نفس است، محشور می‌شود.

لذا در اسفار می‌نویسد:

«فکلّ جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملکاته و اخلاقه و هيئاته النفسانية بلا مدخليّة الاستعدادات و حرکات الموادّ کما في هذا العالم شيئاً فشيئاً ... فإن قلت: النصوص القرآنية دالّة على أنّ البدن الأخروي لکلّ انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له، قلنا: نعم ولکن من حيث الصورة، لا من حيث المادّة، و تمام کلّ شيء بصورته لا بمادّته»؛[۲]

یعنی: «پس هر جوهر مفارق نفسانی، شبحی مثالی لازم دارد که از نفس به حسب ملکاتش انشا شده است بدون دخالت داشتن استعداد و حرکات تدریجی مواد، چنان‌که در این دنیای مادّی با استعداد و حرکات تدریجی مواد چیزی انشا و ایجاد می‌شود.... سپس می‌گوید: اگر اشکال کنی و بگویی که آیات قرآنی به صراحت دلالت دارند که بدن آخرتی هر انسانی همین بدن

---

۱ ـ بحار الانوار، کتاب العدل والمعاد، باب اثبات الحشر وکیفیته، حدیث ۱ و ۸ و ...

۲. الاسفار: ۹ / ۳۱.

دنیوی است، در جواب می‌گوییم: درست است که آیات قرآنی چنین دلالت صریحی دارند، ولی بدن آخرتی از حیث صورت همین بدن دنیوی است، نه مادّه؛ زیرا شیئیت هر شيء به صورت اوست نه به مادّه.»

و می‌نویسد:

«و أنزل من هذا المرتبة من الاعتقاد فی باب المعاد و حشر الأجساد، اعتقاد علماء الکلام کالإمام الرازی و نظرائه بناء علی أنّ المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادیة لأعضاء أصلیة باقیة عندهم... و لا یخفی علی ذی بصیرة أنّ النشأة الثانیة طور آخر من الوجود یباین هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطین و أنّ الموت و البعث ابتداء حرکة الوجود إلی الله أو القرب منه، لا العود إلی الخلقة المادیة و البدن الترابی الکثیف الظلمانی»؛[1]

«پایین‌تر از این اعتقاد که ذکر شده در باب معاد و محشور شدن جسدها، اعتقاد علمای علم کلام مانند امام فخر رازی و همفکران اوست که: معاد همان جمع متفرّقات اجزای مادّی است در ارتباط با اجزاء اصلیه باقیمانده ... سپس می‌گوید: بر هیچ صاحب نظری پوشیده نیست که نشأت دوم و آفرینش آخرت، گونهٔ دیگری از وجود است که با این گونهٔ پدید آمده از خاک و آب و گِل، مباین و متفاوت است و مرگ و حشر، ابتدای حرکت وجود به سوی خداوند یا قرب به او است، نه این‌که مرگ و حشر، عود و برگشت به سوی خلقت مادّی و بدن خاکی ظلمانی باشد.»[2]

۱ـ اسفار: ۹ / ۱۵۳، طبع بیروت.

۲. ملا صدرا می‌نویسد: «وممّا یؤیّد ما ذکرناه من بطلان تعلّق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو عنصري، و ینوّر ما قرّرناه من أنّ الصور الأخرویّة التي بها نعیم السعداء وجحیم الأشقیاء لیست هي التي انطبعت في جرم فلكي أو غیر فلكي، بل هي صورة معلّقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة بأعمال وأفعال حدث عنها في دار الدنیا،

←

میرزا احمد آشتیانی[۱] و حاج سیّد احمد خوانساری[۲] و علامه سیّد ابوالحسن رفیعی قزوینی[۳] و شیخ محمّد تقی آملی[۴] به مخالفت نظر ملاصدرا در باب معاد با

← وأثمرت في ذاتها أخلاقاً وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلّقة هو ما قاله قدوة المكاشفين محيي‌الدين العربي.» [الأسفار ۹/۴۴_۴۵]

و می‌گوید: «... فإنّها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيّرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقيّة من جنس ما كانت توهّمته وتخيّلته وبلغت إليه همّته وسمعت من أهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والأشجار والأنهار وسائر ما يكون لذيذاً بهيجاً عنده، وهذا ممّا لا إشكال في إثباته عندنا؛ لأنّ الصور الأخرويّة المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع ومادّة كما أشرنا إليه.» [الأسفار ۹/۱۴۸]

و می‌نویسد: «اعلم أنّ لكلّ نفس من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالماً أعظم وأوسع مما في السماوات والأرضين، وهي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته ومماليكه وخدمه ... كلّها قائمة به، وهو حافظها ومنشئها بإذن الله تعالى وقوّته، ووجود الأشياء الأخرويّة وإن كانت تشبه الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في بعض المرايا، لكن يفارقها بالذات والحقيقة.» [الأسفار ۹/۱۷۶]

محقق سبزواري در تعليقه‌اش بر اسفار در توضيح مرادش می‌نویسد: «أي البدن البرزخي والأخروي هذا البدن الدنيوي لكن لا بوصف الدنيويّة والطبيعيّة وإنّما كانت هو هو بعينه، لما مضى وسيأتي أنّ شيئيّة الشيء بصورته، أي الصورة البدنيّة، لا بمادّته وبصورته.» [الأسفار ۹/۱۶۶]

و برای روشن شدن هر چه بیش‌تر مطلب، کتاب اسفار: ۹/۲۱_۲۲، و ۳۱_۳۲، ۳۷، ۳۹، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۵_۱۶۶، ۱۷۴_۱۷۶، ۱۷۸ ملاحظه شود.

۱. لوامع الحقائق، مبحث معاد: ۳۹ و ۴۰.

۲. العقائد الحقة: ۲۵۵.

۳. مجموع رسائل و مقالات فلسفی: ۸۳.

۴. درر الفوائد: ۲/۴۶۰. شیخ محمّد تقی آملی در تعليقه‌اش بر شرح منظومه ـ بعد از توضيح مراد مصنّف ـ می‌نویسد: «هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة ولكنّ الإنصاف أنّه عين انحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة أخفى، فإنّه بعد فرض كون شيئيّة الشيء بصورته وأنّ صورة ذات النفس هو نفسه وانّ المادّة الدنيويّة لمكان عدم مدخليّتها في قوام الشيء لا يحشر وأنّ المحشور هو النفس غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدوريّاً مجرّداً عن المادّة ولوازمها إلاّ المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين وإمّا بدون ذلك أيضاً كما في المقرّبين ولعمري أنّ هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدّس على صادعه السلام والتحيّة.
وأنا أشهدالله وملائكته وأنبيائه ورسله، أنّي أعتقد في هذه الساعة وهي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظّم سنة ۱۳۶۸ في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمّد ﷺ والأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين و عليه أطبقت الأمّة الإسلاميّة.» [درر الفوائد: ۴۶۰]

معاد کتاب و سنّت تصریح نموده‌اند، چنان‌که مطلب واضح و روشن است.[۱]

جای بسی تعجّب است که نویسنده مقاله از این نکته بزرگ غفلت نموده و نوشته است: «نگاه ویژه او به معاد و جلوه‌های قیامت، تفسیر نوینی مبتنی بر پایه‌های شهودی و عقلی ارائه کرده ...» واقعاً اگر حرف نو و جدید و مخالف با مسلّمات کتاب و سنّت آوردن، فضیلت و کمال و مورد تجلیل باشد، در مکاتب فلسفی غرب، حرف‌های نو و جدید بر خلاف قرآن بسیار یافت می‌شود. و بر این اساس، توصیه نویسنده مقاله به فضلای جوان حوزه که «با وجود این معارف، به بیراهه نروند و با سفر به دیار غرب و شرق به دنبال حکمت نگردند» بی‌اساس خواهد بود، بلکه باید ـ طبق مسلک خودش ـ وی به آن‌ها توصیه کند که برای ارائه تفسیرهای نوین از معارف قرآن و دین به دیار شرق و غرب روند و فلسفه آن‌ها را با جان و دل نه تنها بخوانند و بفهمند بلکه بپذیرند.

آیا بهشت و جهنم الآن در خارج موجودند یا قائم به نفس اند؟

هم‌چنین ملاصدرا در بحث وجود واقعی و خارجی بهشت و جهنّم، رأیی جدید و خلاف قرآن ارائه کرده است. وی وجودِ واقعی و خارجی بهشت و جهنّم را انکار می‌کند و هر دو را از احوال و مراتب نفس می‌شمارد و به عبارت دیگر، آن دو را قائم به نفس و انشا شده و ایجاد شده نفس می‌داند و برای آن دو واقعیت خارجی، قائل نیست. وی در بیان حقیقت بهشت و دوزخ می‌نویسد:

فتحقق و تبيّن من جميع ما ذكرناه و نقلناه أنّ الجنّة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكيّة القائمة بالنفس الخياليّة ممّا تشتهيها النفس و تستلذّها، و لا مادّة و لا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلها و موجدها القريب و هو هي لا غير، و أنّ النفس الواحدة هي النفوس الإنسانية مع ما تتصوّره

---

۱. این تذکّر لازم است که این‌ها خود از اساتید این فنّ و مدرّسان آن بوده‌اند.

و تدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه، و أنّ كلّ ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار والأبنية و الغرفات كلّها حيّة بحياة ذاتية، و حياتها كلّها حياة واحدة هي حياة النفس التي تدركها و توجدها.... [۱]

این در حالی است که آیات قرآن تصریح دارد که بهشت و جهنّم در حال حاضر موجود و خلق شده‌اند مانند:

﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[۲] بهشت برای پرهیزگاران آماده شده است.

و: ﴿ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ﴾[۳] بهشت برای کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آورده‌اند، آماده شده است.

و: ﴿ أُزْلِفَتْ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[۴] در آن روز بهشت برای پرهیزگاران نزدیک می‌شود.

و: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[۵] برای کافران آماده شده است.

و: ﴿ بُرِّزَتْ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴾[۶] جهنّم برای گمراهان آشکار می‌شود.

و: ﴿ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[۷] و از آتشی که (اکنون) برای کافران آماده شده است بپرهیزید، و خدا و رسول را اطاعت کنید؛ باشد که مشمول رحمت شوید، و بشتابید برای رسیدن به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنای آن (به وسعت) آسمان‌ها و زمین است و (اکنون) برای پرهیزگاران مهیّا و آماده شده است.

روایات زیادی نیز دلالت دارند که بهشت و دوزخ الان موجودند و خلق شده‌اند، مانند:

---

۱. اسفار: ۹ / ۳۴۲، فصل ۲۷.

۲. آل عمران آیهٔ ۱۳۳.

۳. سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۹.

۴. سورهٔ شعراء، آیهٔ ۹۰.

۵. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴.

۶. سورهٔ شعراء، آیهٔ ۹۱.

۷. سورهٔ آل عمران، آیات ۱۳۱ـ۱۳۳.

۱. از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«من أنكر خلق الجنّة و النّار فقد كذّب النبيّ صلی الله علیه و آله و كذّبنا و ليس من ولايتنا على شيء و خلّد في نار جهنّم»؛[1]

«هر کسی موجود بودن بالفعل بهشت و جهنّم را انکار کند، قطعاً رسول خدا صلی الله علیه و آله و ما را تکذیب کرده و از ولایت ما هیچ چیز ندارد و مخلّد در آتش است.»

۲. از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

«ليس من شيعتنا من أنكر أربعة أشياء: المعراج و المسألة في القبر و خلق الجنّة و النّار و الشفاعة»؛[2]

«کسی که این چهار چیز: معراج، سؤال قبر، موجود بودن بالفعل بهشت و جهنّم و شفاعت را انکار کند، جزو شیعیان ما نیست.»

۳. از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«من أقرّ بتوحيد الله ... و آمن بالمعراج و المسألة في القبر و الحوض والشّفاعة و خلق الجنّة و النّار و... فهو مؤمن حقاً و هو من شيعتنا أهل البيت»؛[3]

«هر کس به توحید خداوند اقرار کند ... و به معراج، سؤال در قبر، حوض کوثر، شفاعت و موجود بودن بالفعل بهشت و جهنّم و ... ایمان بیاورد، مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل‌بیت است.»

۴. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«و أمّا الرّدّ على من أنكر خلق الجنّة و النّار، فقال الله تعالى: ﴿عِنْدَ

---

۱. بحار الأنوار ۸ / ۱۱۹ حدیث ۶، از توحید و أمالی و عیون.

۲. بحار الأنوار ۸ / ۱۹۶ حدیث ۱۸۶ از صفات شیعهٔ شیخ صدوق رحمه الله.

۳. بحار الأنوار ۸ / ۱۹۷ حدیث ۱۸۷.

سِدْرَةِ الْمُنْتَهى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوى﴾[۱] و قال رسول الله صلی الله علیه وآله: دخلت الجنّة فرأيت فيها....[۲]

۵. اکثر اخبار معراج مشتمل است بر این‌که: «رسول خدا ﷺ بهشت و جهنّم را دیده و داخل بهشت شده است.»

۶. اخبار زیادی دلالت دارد که: «رسول خدا ﷺ از خرمای بهشت خورده و از آن نطفهٔ حضرت فاطمه ؛ منعقد شده است.»

۷. اخبار فراوانی دلالت دارند که: «امامان معصوم ؛، بلکه سایر انبیا ؛، از خرما و انار بهشتی تناول کرده‌اند، و نطفه امام از آن منعقد شده است.»

۸. اخباری هم آمده که: «حوریان بهشتی در عروسی و تولّد و عزای ائمّه فرود می‌آیند.»

۹. روایاتی رسیده که: «بهشت در ماه‌های رجب و شعبان و رمضان، زینت داده می‌شود.»

بر اساس همین آیات و روایات است که شیعیان امامیّه اجماع و اتّفاق دارند که بهشت و دوزخ در حال حاضر مخلوق و موجود می‌باشند چنان‌که شیخ بزرگوار صدوق ؛ در کتاب اعتقادات می‌فرماید:

اعتقادنا في الجنّة و النّار أنّهما مخلوقتان الآن و أنّ النبيّ ﷺ قد دخل الجنّة و رأى النّار حين عرج به؛[۳]

اعتقاد ما شیعیان امامیّه این است که بهشت و جهنّم الآن مخلوق و موجودند و پیغمبر ﷺ وقتی به معراج رفت، بهشت و جهنّم را دید و داخل بهشت شد.

علاّمهٔ مجلسی ؛ نیز در بحارالانوار فرموده است:

أمّا کونهما مخلوقتان الآن فقد ذهب إليه جمهور المسلمين إلاّ شرذمة من

---

۱. النجم: ۱۴ و ۱۵.

۲. بحار الأنوار ۸ / ۱۷۶ حدیث ۱۲۹.

۳. بحارالانوار ۸ / ۲۰۰ حدیث ۲۰۴، از اعتقادات شیخ صدوق ؛.

المعتزلة، فإنّهم يقولون: سيخلقان في القيامة، و الآيات و الأخبار المتواترة دافعة لقولهم، مزيّفة لمذهبهم.[۱]

بلی، چیزهایی در بهشت و جهنّم به سبب اعمال خوب و بد و حبّ و بغض در دین، خلق می‌شوند، چنان‌که در اخبار معراج و غیر آن آمده که حضرت جمعی از ملائکه را دید که برای مؤمنان قصرهایی بنا می‌کنند، یا هر کس فلان عمل، یا فلان ذکر را بگوید خداوند در بهشت برایش فلان چیز را خلق می‌کند.

به هر حال، آیات قرآن و روایات فراوان دلالت دارند که بعضی از اعمال سبب می‌شود که خداوند نعمت‌هایی را در خارج و در بهشت ایجاد نماید و یا مثلاً بعضی از نعمت‌های بهشتی تبدیل عمل مؤمن به آن نعمت در خارج از نفس و در بهشت است و این مطلب با آنچه ذکر کردیم که اصل بهشت و دوزخ الآن مخلوق و موجودند، منافاتی ندارد؛ نه این‌که این‌ها صرفاً قائم به نفس و موجود در ظرف نفس و یا خود نفس باشند و نفس تنها آن‌ها را درک کند است و آن‌ها حیات و وجودی جز حیات و وجود نفس نداشته باشند و لذّت و رنج نفس، همان درک کردنش باشد، و...

بله، تنی اندک از معتزله مثل ابوهاشم و قاضی عبدالجبّار و امثال این‌دو گمان کرده‌اند که بهشت و جهنّم روز قیامت خلق می‌شوند.

مسئلهٔ خلود

آیات و روایات بسیار به صراحت دلالت دارند که: جمعی در دوزخ و در عذاب همیشه خواهند بود و عذابشان پایان نمی‌یابد و مخلّد در عذاب به معنای حقیقی آن می‌باشند، نه این‌که مخلّد در دوزخ باشند و همان عذاب‌ها بر ایشان باشد ولی آن‌ها لذّت ببرند و رنجی نکشند.

متأسّفانه صاحب اسفار در این‌جا هم عقیدهٔ ابن عربی را پذیرفته و از او تبعیت

---

۱. بحار الأنوار ۸/۲۰۵.

کرده، چنان‌که در بسیاری از مسائل همین شیوه را در پیش گرفته است. وی در اسفار در باب کیفیت خلود أهل النار في النار[۱]، خلود و همیشگی بودن عذاب به معنای حقیقی آن را انکار کرده و قائل به انقطاع العذاب للمخلدین في النار شده و گفته است:

«هم يتلتذّون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ الحيّات والعقارب كما يلتذّ أهل الجنة بالظلال و النور؛ لأنّ طبايعهم تقتضي ذلك.»

نیز ملاصدرا در اسفار گوید:

«ممّا استدلّ به صاحب الفتوحات المكيّة على انقطاع العذاب للمخلّدين في النار قوله تعالى... و الأولى في الاستدلال على هذا المطلب...»[۲]

وی استدلال ابن عربی را در این مسئله تضعیف کرده و خودش دلیل دیگری بر این امر اقامه کرده و گفته است: خلود در آتش هست، ولی سرانجام تعذیب آن‌ها مبدّل به تنعیم خواهد شد.

وی در این امر هم با مسلّمات کتاب و سنّت و اجماع مسلمانان مخالفت نموده است.

خداوند تعالی فرمودند:

﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾[۳]

هر گاه پوست‌های تنشان (در آن) بریان گردد (و بسوزد) پوست‌های دیگری به جای آن قرار می‌دهیم، تا کیفر (الهی) را بچشند.

و فرمودند:

﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ

---

۱. الاسفار: ۹ / ۳۴۶، فصل ۲۸.

۲. الاسفار: ۹ / ۳۵۲.

۳. سورهٔ نساء: ۵۶.

وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ ﴾[۱]

به درستی مجرمان در عذاب دوزخ جاودانه می‌مانند. هرگز عذاب آنان تخفیف نمی‌یابد، و در آن‌جا از همه چیز مأیوسند. ما به آن‌ها ستم نکردیم، آنان خود ستم کار بودند. آن‌ها فریاد می‌کشند: ای مالک دوزخ! (ای کاش) پروردگارت ما را بمیراند (تا آسوده شویم) می‌گوید: شما در این جا ماندنی هستید.

و فرموده است:

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْماً مِنَ الْعَذَابِ قَالُوا أَوَ لَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴾[۲]

و آن‌ها که در آتش‌اند به مأموران دوزخ می‌گویند: از پروردگارتان بخواهید یک روز عذاب را از ما بر دارد. آن‌ها می‌گویند: آیا پیامبران شما دلائل روشن برای‌تان نیاوردند؟ می‌گویند: چرا! آن‌ها می‌گویند: پس هر چه می‌خواهید (خدا را) بخوانید؛ ولی دعای کافران (به جایی نمی‌رسد و) جز در ضلالت نیست.

روایات متواتر و قطعی نیز بر این مطلب دلالت می‌کنند.[۳]

---

۱. سورهٔ زخرف: ۷۴ ـ ۷۷.

۲. غافر: ۴۹، ۵۰.

۳ ـ از جمله آن‌ها روایت شیخ صدوق ﷺ است به اسنادش از امام باقر ؑ که فرمودند: إنّ أهل النّار يتعاوون فيها كما يتعاوى الكلاب والذئاب ممّا يلقون من أليم العذاب، فما ظنّك ـ يا عمرو ـ بقوم لا يقضى عليهم فيموتوا، ولا يخفّف عنهم من عذابها، عطاش فيها، جياع، كليلة أبصارهم، صمّ بكم عمي، مسودّة وجوههم، خاسئين فيها نادمين، مغضوب عليهم، فلا يرحمون من العذاب، ولا يخفّف عنهم، وفي النار يسجرون، ومن الحميم يشربون، ومن الزقوم يأكلون ... هذه حال من دخل النار. [بحار الأنوار ۸ / ۲۸۱ حديث ۳]

در دعای کمیل از امیرالمؤمنین ؑ نقل شده که فرموده‌اند: « و هو بلاء تطول مدّته و يدوم مقامه و لا يخفّف عن أهله » و روایات بسیار دیگر.

علاّمۀ حلی ﷺ فرموده است:

أجمع المسلمون على أنّ عذاب الكافر مؤبّد لا ينقطع.[۱]

نیز علامۀ مجلسي ﷺ فرموده است:

اعلم أنّ خلود أهل الجنّة في الجنّة ممّا أجمعت عليه المسلمون، وكذا خلود الكفّار في النار ودوام تعذيبهم.[۲]

علاّمۀ سیّد عبدالله شبّر هم فرموده است:

اعلم أنّه لا خلاف بين كافّة المسلمين في أنّ الكفار الذين تمّت عليهم الحجّة مخلّدون في النّار وفي العذاب، وقد تظافرت بذلك الآيات وتواترت به الروايات عن النبي والأئمّة الهداة، بل هو ضروري الدّين لا خلاف فيه بين أحد من المسلمين.[۳]

جای بسی تعجّب است که نویسنده مقاله می‌گوید: ملاصدرا در این بحث، جمع اصول قرآنی و ادلّه برهانی و منظر عرفانی نمود. فإن كان هذا الّذي ذكره هو العرفان، فيا قوم، إنّي لست من العارفين، ﴿ **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴾!

باری، اگر بخواهیم مخالفت واضح و روشن مبانی آخوند ملاصدرا را با معارف وحیانی بیان کنیم مجلّداتی بیشتر از کتاب اسفار باید بنویسیم. از این جهت، به بعضی از مواردی که نویسنده ذکر کرده، اشاره نمودیم.

در پایان، اعتراف می‌کنیم که ما به قرآن و عترت جفا کرده و به وظیفه دینی خود که تمسّک به ثَقَلین (قرآن و عترت) باشد، عمل ننموده‌ایم و از خداوند کریم می‌خواهیم

---

۱. شرح التجريد: ۳۲۸، طبع قم، مصطفوي.

۲. بحارالأنوار ۸/ ۳۵۰.

۳. حق اليقين ۲/ ۱۷۸.

که از تقصیر ما درگذرد!

نیز این چند حدیث را به طلاب جوان و برادران دینی خود هدیه می‌کنیم:

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«إيّاك أن تنصب رجلاً دون الحجّة فتصدّقه في كلّ ما قال»؛[1]

«بپرهیز از این‌که کسی و شخصیتی غیر معصوم را پیشوا و الگو و مراد خود قرار دهی و هر چه او می‌گوید، بپذیری و تصدیق کنی.»

امام باقر علیه السلام فرمودند:

«من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه إلى يوم القيامة»؛[2]

«هر کس بدون شنیدن از حجّت صادقی و بدون وساطت امام معصومی، خدا را بندگی و اطاعت کند، خداوند تا روز قیامت سرگردانی را ملازم و همراه و گریبانگیر او کند.»

و فرمودند:

«شرّقا وغرّبا فلا تجدان علماً صحيحاً إلاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»؛[3]

«در طلب علم درست و راستین دین به مشرق و مغرب بروید (و به هر دری بزنید) که آن را پیدا نخواهید کرد، جز در آنچه از نزد ما اهل‌بیت صادر شده است.»

و فرمودند:

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله»؛[4]

---

۱. اصول کافی: ۲ / ۲۹۸.

۲. بحارالأنوار ۳ / ۹۳ حدیث ۲۴، وسائل الشیعة ۲۷ / ۷۵ حدیث ۳۳۲۳۹.

۳. اصول کافي ۱ / ۳۹۹ حدیث ۳، بحارالانوار ۲ / ۹۲.

۴. اصول کافي: ۱ / ۵۹، حدیث ۲ و ج ۷ / ۱۷۶، حدیث ۱۱.

«خداوند تبارک و تعالی هیچ چیزی را که امّت به آن احتیاج دارند، وانگذاشته مگر این که آن را در کتاب خود نازل و برای پیغمبرش بیان کرده است.»

از رسول خدا ﷺ روایت شده است که فرمودند:

«من طلب الهدی في غيرهم فقد كذّبني»؛[1]

«هر کس هدایت را از غیر اهل‌بیت بطلبد، قطعاً مرا تکذیب کرده است.»

از امیرالمؤمنین ﷺ نقل شده که فرمودند:

«یا کمیل، لا تأخذ إلا عنّا تكن منا»؛[2]

«ای کمیل، (دین و علوم و معارف را) تنها از ما فراگیر تا در زمرهٔ ما و تحت ولایت ما باشی.»[3]

فائدهٔ یازدهم: قائلین به عدم زیادی صفات چهار مسلک دارند

علامهٔ مجلسی ﷺ فرمودند: قائلان به عدم زیادتی صفات، چهار مسلک دارند:

مسلک اوّل قول جماعتی است که به نفی صفات قائل شده‌اند و می‌گویند: اثبات صفت وجودی برای حق‌تعالی نتوان کرد؛ پس اثبات علم برای خدا به نفی جهل بر می‌گردد، و هر گاه گویی خدا عالم است، معنی‌اش آن است که خدا عاجز نیست، و هم‌چنین در سایر صفات.

و این معنی را نهایت مرتبه توحید می‌دانند، و کلام حضرت امیرالمؤمنین ﷺ که: «کمال توحیده نفی الصفات عنه» را به این بر می‌گردانند. و کلام ابن بابویه ﷺ نیز موهم این معنی است.

---

۱. أمالي صدوق: ۶۵، بحارالأنوار ۳۸ / ۹۴ حدیث ۱۰.

۲. تحف العقول: ۱۷۱، بحارالأنوار ۷۴ / ۲۶۹ حدیث ۱.

۳. این مطلب را در جواب آن مقاله نوشتیم و در فصلنامهٔ نورالصادق ﷺ شمارهٔ ۱۲ چاپ شد، ولی به جهت فوایدی که در بر دارد، قسمتی از آن را در این کتاب آوردیم، گر چه خالی از تکرار نیست.

امّا از همان احادیث و احادیث دیگر معلوم است که مراد این معنی نیست. و این، مذهب تعطیل است که در اخبار بسیار انکار آن وارد شده.[۱] و در احادیث بسیار وارد شده است که: «توحید آن است که خدا را از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه بیرون بری.» و تعطیل آن است که برای خدا اثبات صفات کمالیّه نکنی. و تشبیه آن است که به نحوی اثبات کنی که مستلزم تشبیه به مخلوق باشد. مثلاً در علم، اگر نفی علم کنی و گویی که خدا عالم نیست، یا عالم بر خدا اطلاق نمی توان کرد، آن تعطیل است که خدا را عاطل از صفت کمال گردانیده. و اگر گویی که به نحوی که ما عالمیم او عالم است، این تشبیه است که خدا را شبیه به خلق گردانیده. و اگر گویی که خدا عالم است به نحوی که هیچ گونه مشابهت به علم ما ندارد، علم برای او ثابت کرده و نفی تشبیه کرده. و هم‌چنین در سمیع و بصیر و سایر صفات.

و توضیحش آن است که: ما امری را که به چشم می‌بینیم در این دیدن، کمالی ما را حاصل گردیده، که مخلوط و ممزوج است به انواع نقص، و آنچه کمال است دانستن آن دیده شده است، امّا چون ما ناقصیم و عاجز و ممکن، بدون این باصره و عضو مخصوص نمی توانیم دید، و این عین نقص است و از ما ناشی شده است. و خدا منزّه است از آن‌که عضوی و جزوی داشته باشد و در دانایی محتاج به عضوی باشد. و ایضاً علم ما بعد از نبودن به هم رسیده و خدا منزّه است از آن‌که او مسبوق به جهل باشد. و ایضاً علم ما به حصول صورت است در حاسّه به اعتبار نقص ما، و خدا منزّه است از آن‌که محلّ حوادث باشد. و ایضاً به غیبت آن امر، ممکن است که علم زایل شود، و در خدا زوال علم محال است. و علم ما معلول به علّت‌ها است، و علم خدا علّت نمی‌دارد.

---

۱. در مرآة العقول ۲ / ۱۰ فرمودند: و لیس عینیّتها و عدم زیادتها بمعنی نفي أضدادها عنه تعالی حتّی یکون علمه سبحانه عبارة عن نفي الجهل، لیلزم التعطیل. و قیل: معنی کونه عالماً و قادراً أنّه یترتّب علی مجرّد ذاته ما یترتّب علی الذات و الصفة، بأن ینوب ذاته مناب تلك الصّفات. و الأکثر علی أنّه تصدق تلك الصفات علی الذات الأقدس، فذاته وجود و علم و قدرة و حیاة و سمع و بصر، و هو أیضاً موجود عالم قادر حيّ سمیع بصیر، و لا یلزم في صدق المشتقّ قیام المبدء به، فلو فرضنا بیاضاً قائماً بنفسه لصدق علیه أنّه أبیض.

پس آنچه کمال است که علمِ به مبصرات است برای خدا اثبات باید کرد، و جهات نقص که در علم ما حاصل است همه را از حق‌تعالی نفی باید کرد.

و آنچه در احادیث واقع شده که موهم نفی صفات است، در بعضی، مراد آن است که صفات زایدهٔ موجوده در خدا نمی‌باشد، و در بعضی مراد آن است که کُنه صفاتِ کمالیّه الاهی را نمی‌دانیم و به جز به وجهی از وجوه، تخیّل آن‌ها نمی‌توانیم نمود، نه آن‌که به هیچ نحو تصوّر و اثبات نمی‌توانیم کرد تا تعطیل لازم آید.

مسلک دوم آن است که می‌گویند که ذات مقدّس در حق‌تعالی، نایب مناب صفات است در ما، چنانچه ما اشیا را به علم می‌دانیم، و حق‌تعالی به نفسِ ذات مقدّس، می‌داند، و ما بر اشیا توانایی داریم به قدرتی که قائم است به ما، و خدا به ذاتِ مقدّس تواناست، و ذات اقدس، قائم مقام صفت قدرت است در ما، و هم‌چنین در سایر صفات.

و جمعی کثیر از محقّقان به این قول قائلند. و بعضی می‌گویند: این قول نیز به تعطیل و نفی بر می‌گردد.

مسلک سوم آن است که می‌گویند که بر ذات مقدّس، وجود و علم و قدرت صادق است، و موجود و عالم و قادر نیز صادق است. و موجود آن است که از وجود، خالی نباشد، خواه عین او باشد و خواه قائم به او. و عالم آن است که از علم، جدا نباشد، خواه عین علم باشد و خواه قائم به او، و هم‌چنین قدرت.

و آنچه لغویان می‌گویند که «عالم، ذاتی است که علم به او قائم باشد، و قادر، ذات ما قام به القدرة است» مبتنی بر عدم تحقیق است و قلّت فهم ایشان؛ زیرا که می‌دانیم که جسمی که نورانی باشد نیّر می‌گویند، و اگر نوری قائم به ذات تواند بود هم نور خواهد بود و هم نیّر. و اگر بیاضی قائم به ذات تواند بود، هم بیاض خواهد بود هم ابیض.

پس علم و قدرت و سایر صفات، بر خدا صادق است به صدق عرضی، و کُنه ذات، معلوم ما نیست و این صفات به وجهی مفهوم ما هستند، چنان‌که [اگر] زید را ما به عنوان ضاحک تصوّر کنیم، معنیِ ضاحک یعنی خندان، مفهوم و معلوم ما هست، گو کنه حقیقت زید را ندانیم. و به این معنی، احادیث ظاهراً دلالتی دارد چنانچه در

حدیث صحیح از هشام بن سالم منقول است که گفت: «به خدمت حضرت صادق عليه السلام رفتم؛ فرمود: آیا خدا را وصف می‌کنی؟ گفتم: بلی. فرمود: بگو. گفتم: سمیع است و بصیر است. فرمود که: این صفتی است که مخلوقات در آن شریکند. گفتم: چگونه وصف کنم خدا را؟ فرمود: نوری است که در او ظلمت نیست و حیاتی است که در او مرگ نیست، و علمی است که جهل در او نیست، و حقّی است که باطل در او نیست. پس بیرون آمدم از نزد او و من داناترین مردم بودم به توحید خدا.» اگر چه امثال این روایت را بر مسلک ثانی حمل می‌توان کرد.

مسلک چهارم آن است که این صفات، امور اعتباریّهٔ نفس‌الامریّه‌اند، و عین ذات مقدّس نیستند و موجود زاید بر ذات نیستند. و صفتِ موجودِ زاید بر ذات، محال است. پس وجود امری است اعتباری و لازم ذات مقدّس است، و ثبوتش برای ذات، معلول علّتی به غیر ذات، نیست. و هم‌چنین علم عبارت از دانستن است و لازم ذات است، و از ذات منتزع می‌شود و معلول غیر ذات نیست، و امر اعتباری نفس‌الامری است، و امرِ موجودی نیست که قیام آن به ذات، مستلزم فساد باشد. و هم‌چنین قدرت عبارت است از توانایی و این نیز امری است اعتباری، [و] منتزع از ذات اقدس و به غیر ذات علّتی ندارد، و هم‌چنین سایر صفات کمالیّه. و به این مسلک اگر چه کم کسی قائل شده است، امّا به عقل اقرب است از سایر مسالک.

و حق این است که تفکّر دراین امور ضروری نیست، و مجمل باید اعتقاد کرد که صفات کمالیّه، موجود زایدِ بر ذات و قائم به ذات نیستند، و علّتی سوای ذات اقدس ندارند، و هرگز ذات مقدّس از این صفات خالی نیست، و تعدّدی در ذات و صفات حقیقیه نیست که موجودات متعدّده در ازل، اثبات کنیم، و اتّصاف ذات به این صفات، شبیه اتّصاف ممکنات نیست. و تفکّر در زیاده از این، به تفکّر در ذات برمی‌گردد، و نهی از آن در اخبار وارد شده است، و عقل از فهم آن کما ینبغی قاصر است.[1]

---

۱. علامهٔ مجلسی رحمه الله، مجموعه رسائل اعتقادی، رسالهٔ فرق میان صفات فعل و ذات: ۱۵ـ۱۹.

فائدهٔ دوازدهم: در معانی ایمان و کفر و ارتداد است

در بیان معانی ایمان و اسلام و کفر و ارتداد است و احکام آن‌ها

بدان که خلاف است در معنی ایمان و اجزای آن، و مشهور میان متکلّمان آن است که ایمان در لغت به معنی تصدیق و باور داشتن است، و در حقیقت شرعی آن خلاف کرده‌اند و خلاصهٔ سخن در این باب آن است که:

ایمان یا از افعال قلوب است و بس، یا از افعال جوارح است و بس، [و] یا از هر دو است.

اول که اقرار به قلب[1] تنها باشد، مذهب اشاعره است و جمع کثیری از شیعه امامیه، و خواجه نصیر در فصول به آن قائل شده است. لیکن در معنی تصدیق اختلاف کرده‌اند:

[۱][2] اصحاب ما گفته‌اند که: علم است.

[۲] و اشاعره گفته‌اند: بستن قلب است بر آنچه معلوم شود از خبر دادن مخبر. و آن امرِ کسبی است که ثابت می‌شود به اختیار تصدیق کننده، و لهذا ثواب بر آن مترتب می‌شود، به خلاف علم و معرفت که گاه هست که بی‌اختیار و کسب حاصل می‌شود مانند بدیهیات.

و بعضی در توضیح این سخن گفته‌اند که: تصدیق آن است که به اختیار خود، نسبت دهی صدق را به خبر دهنده. پس اگر آن علم در دل تو بیفتد بی‌اختیار، تصدیق نخواهد بود، هر چند معرفت باشد.

و بطلان این سخن[3] ظاهر است. و بر اصحاب این مذهب لازم می‌آید که اکثر کفّار که

---

۱. منظور از اقرار به قلب، تصدیق قلبی است چنان‌که در مرآة العقول ۷ / ۱۳۱ می‌فرماید: إنّ الایمان شرعاً إمّا أن يكون من أفعال القلوب فقط أو من أفعال الجوارح فقط أو منهما معاً، فإن كان الأوّل فهو التصديق بالقلب فقط و هو مذهب الأشاعره و جمع من متقدّمي الإمامية ....

۲. هفت قول در این‌جا ذکر شده که به ترتیب ذکر می‌شود.

۳. مقصود: تصدیق قلبی و فعل قلبی بودن ایمان است، چنان که کلام علامهٔ مجلسی ﷺ در مرآة ۷ / ۱۴۷ تصریح نمودند، و در این جا هم همین معنا ظاهر است چنان که از عبارات بعد ظاهر می‌شود.

علم به حقیقت محمّد ﷺ داشتند و انکار می‌کردند به حسب ظاهر مؤمن باشند، و این مخالف اجماع و آیات بسیار است چنان‌که در وصف کفّار گفته است: «پس چون آمد به سوی ایشان آیات ما بینا کننده، انکار کردند و گفتند: این جادویی است هویدا»[۱] پس فرموده است: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ﴾[۲] یعنی «انکار کردند آن‌ها را و حال آن‌که یقین کرده بودند به آن‌ها نفس‌های ایشان» و ایضاً فرموده است: «پس چون آمد به سوی ایشان آنچه را که می‌دانستند، کافر شدند به آن.»[۳] پس باید تصدیق قلبی مشروط باشد به عدم انکار بدون تقیّه و ضرورت، چنان‌که مشروط است به آن‌که فعلی از او صادر نگردد که موجب کفر او باشد مانند انداختن مصحف در قاذورات و امثال آن چنان‌که دانستی، یا آن‌که گوییم مراد از تصدیق آن است که باور دارد و دین خود قرار دهد و عازم بر اظهار آن باشد در غیر حالت ضرورت.

و اگر دویم باشد که فعل جوارح تنها باشد،

[۳] یا تلفّظ به شهادتین تنها است، و آن مذهب کرامیّه است از سنّیان که می‌گویند: هر که شهادتین را بگوید مؤمن است، هر چند در دل انکار کند. دلالت بر بطلان این مذهب می‌کند اجماع امامیّه، و قول حق تعالی که: «گفتند اعراب که ما ایمان آورده‌ایم. بگو یا محمّد ﷺ که ایمان نیاورده‌اید و لیکن بگویید مسلمان شده‌ایم و هنوز داخل نشده است ایمان در دل‌های شما.»[۴]

[۴] یا مراد جمیع افعال جوارح از طاعات واجبه و مستحبه همه [است]، و این مذهب خوارج است، و قاضی عبدالجبّار و بعضی معتزله نیز قائل شده‌اند.

[۵] یا عبارت است از جمیع افعال جوارح از واجبات و ترک محرّمات، و آن مذهب ابوعلی جبائی و ابوهاشم و اکثر معتزله بصره است.

---

۱. سورهٔ نمل: ۱۳.

۲. سورهٔ نمل: ۱۴.

۳. سورهٔ بقره: ۸۹.

۴. سورهٔ حجرات: ۱۴.

اگر سوم باشد که افعال قلوب و جوارح هر دو باشد،

[۶] پس یا عبارت است از اعتقادات و جمیع طاعات جوارح، و این قول محدّثان است و جمعی از عامّه، و بسیاری از احادیث عامّه و خاصّه بر این دلالت می‌کند و از بعضی از آیات که در صفات مؤمنان وارد شده است نیز مستفاد می‌شود. و ایشان می‌گویند: ایمان تصدیق به دل است و اقرار به زبان و عمل به ارکان و اعضا و جوارح. و بر خصوص این مضمون، احادیث بسیار وارد شده است.

[۷] و شیخ مفید به این قائل شده است به آن‌که: [ایمان] عبارت است از اعتقاد به دل و اقرار به زبان، و این مذهب خواجه نصیر است در تجرید.[۱]

پس در این باب، هفت مذهب است. و سه مذهب است که علمای امامیّه به آن قائل شده‌اند.[۲] و بعضی از آیات و اخبار دلالت بر اول می‌کند، و بعضی بر ششم، و بعضی بر هفتم، و بعضی دلالت بر بعضی از مذاهب دیگر نیز می‌کند، و جمع میان آن‌ها به یکی از چند وجه می‌توان کرد:

وجه اول: آن‌که قائل شویم به آن‌که ایمان را در لسان شرع بر چند معنی اطلاق می‌کنند:

اول: عقاید حقّه است با ترک کبائر و فعل فرایض که ترک آن‌ها داخل گناهان کبیره است، مانند نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و امثال این‌ها. و این معنی از بسیاری از اخبار صحیحه و معتبره ظاهر می‌شود.

دوم: عقاید حقّه با فعل جمیع واجبات و ترک جمیع محرّمات. و این نیز از بعضی از اخبار ظاهر می‌شود.

سوم: یقین به عقاید حقّه بر وجه کمال با فعل واجبات و سنن نبویّه و ترک محرّمات و مکروهات.

چهارم: محض عقاید ضروریّه با عدم انکار آن‌ها، یا اقرار به آن‌ها با عدم تقیّه چنان‌که سابقاً مذکور شد.

---

۱. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ۴۵۴.

۲. که قول ۱ و ۶ و ۷ است.

و اکثر احادیث دلالت بر معنی اول می‌کند، چنان‌که از حضرت امام رضا علیه السلام منقول است که: اصحاب کبائر نه مؤمنند و نه کافر، بلکه محلّ شفاعتند و مسلمانند.[۱] در احادیث خاصّه بسیار وارد شده است که: تارک الصلاة کافر است[۲] و مانع الزکاة و تارک حج کافرند، و زانی در وقت زنا مؤمن نیست، و شارب الخمر در وقت شراب خوردن مؤمن نیست، و دزد در وقت دزدی مؤمن نیست، و آن‌که روح ایمان در وقت زنا از او مفارقت می‌کند و چون فارغ می‌شود یا توبه می‌کند باز عود می‌کند.[۳]

و ثمره‌ای که بر این ایمان مترتّب می‌شود عدم استحقاق مذلّت و اهانت و عقوبت و عذاب است در دنیا و آخرت؛ زیرا که کسی که اجتناب کند از کبائر گناهان، صغیره او مکفّر است و مغفور است به نصّ قرآن.

دوم: عقاید حقّه است با فعل جمیع واجبات و ترک جمیع محرّمات، چنان‌که در بسیاری از احادیث سلب ایمان شده است از جمعی که مرتکب غیر کبیره باشند از گناهان، یا تارک غیر فریضه باشند از واجبات.

و ثمرهٔ این ایمان، ملحق شدن به مقرّبان و حشر با صدّیقان است با تضاعف مثوبات و رفع درجات.

سوم: عقاید حقّه است با یقین بر وجه کمال و فعل واجبات و مستحبّات و ترک جمیع محرّمات و مکروهات، و اتّصاف به صفات حسنه و تهذیب نفس از اخلاق ذمیمه، چنان‌که در صفات مؤمن و صفات شیعیان، آیات سوره مؤمنون و غیر آن وارد شده است. و این ایمان مخصوص انبیا و اوصیا است، چنان‌که در اخبار بسیار تفسیر مؤمن و مؤمنین به امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه طاهرین علیهم السلام شده است.[۴]

---

۱. عیون اخبار الرضا ۲ / ۱۲۵.

۲. کافی ۲ / ۲۷۸.

۳. کافی ۲ / ۳۸۶، علل الشرایع: ۳۳۹.

. اشاره به آیهٔ ۳۲ سوره نجم می‌باشد.

۴. تفسیر قمی: ۱ / ۱۲۲، ۲ / ۱۵۰ و ۳۳۲، کافی: ۱ / ۲۷۵.

و در تفسیر قول حق تعالی: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[1] یعنی «ایمان نمی‌آورند اکثر ایشان به خدا مگر آن‌که ایشان مشرکند» احادیث بسیار وارد شده است که جمیع معاصی خدا بلکه اعتماد بر غیر جناب اقدس الاهی، داخل است در این شرک، حتّی اعتماد کردن در حفظ عدد رکعات نماز بر گردانیدن انگشتر از انگشت به انگشت.

و ثمرهٔ این ایمان آن است که از برای انبیا و اوصیا وارد شده است از درجات کمال و قرب نزد خدا و شفاعت کبرا و الهامات حق تعالی و مراتبی که عقل از ادراک آن‌ها قاصر است.

چهارم: محض عقاید حقّه است بدون اعمال مطلقاً.

و ثمره‌ای که بر آن مترتّب می‌شود در دنیا، امان یافتن است در جان و مال و عِرض از کشته شدن و اخذ اموال و اسیر شدن و اهانت و مذلّت، مگر آن‌که فعلی از او صادر شود که مستحق کشته شدن یا سنگسار کردن یا تعزیر گردد، و در آخرت آن‌که اعمالش صحیح باشد فی الجمله، گو به درجهٔ قبول نرسد، و او را از عذاب نجات دهد گو مستحقّ ثواب نباشد، یا باشد فی الجمله، امّا مستحقّ درجات عالیه نباشد، و مخلّد در جهنّم نباشد، و بنا بر یک قول مطلقاً داخل جهنّم نشود، گو در برزخ و قیامت عقوبت‌ها بر او وارد شود، بنا بر اختلاف قولین، امّا البته مخلّد در جهنّم نباشد و مستحقّ عفو و شفاعت باشد در قیامت. و اکثر متکلّمان امامیّه ایمان را بر این معنی اطلاق کرده‌اند، یا به اقرار ظاهری یا به شرط عدم انکار از روی عناد، چنان‌که دانستی در ضمن نقل اقوال.

و بر هر تقدیر، مشروط است به آن‌که فعلی که موجب ارتداد او باشد از او صادر نشود چنان‌که مذکور شد.

و در کفری که مقابل این ایمان است داخلند جمیع فرق ارباب مذاهب باطله از

---

۱. سورهٔ یوسف: ۱۰۶.

کفّار و منافقان و مشرکان و سنّیان و سایر فرق شیعه از زیدیّه و فطحیّه و واقفیّه و کیسانیّه و ناووسیّه و هر که غیر شیعهٔ اثنا عشریه است؛ زیرا که ایشان مخلّد در جهنّمند چنان‌که سابقاً مذکور شد.

پنجم: آن است که تکلّم به شهادتین بکند و انکار امری که ضروری دین اسلام است ظاهراً نکند، و فعلی که مستلزم استخفاف به دین اسلام باشد از او صادر نشود، و اگر چه در دل اعتقاد به این‌ها نداشته باشد و هر چند اعتقاد به همه ائمّه نداشته باشد و اظهار آن هم نکند.

و ثمرهٔ این ایمان بنا بر مشهور آن است که جان و مالش محفوظ باشد، و او را نکاح توان کرد، و مستحقّ میراث مسلمانان باشد و سایر احکام ظاهرهٔ مسلمانان بر او جاری باشد بنا بر مشهور، امّا در آخرت هیچ بهره‌ای ندارد و هیچ عمل از اعمال او مقبول نیست، و مثل سایر کفّار است، بلکه از بعضی از آن‌ها بدتر است، و منافقان نیز در این ایمان داخلند، و به این وجه جمع میان جمیع آیات و اخبار می‌تواند شد و در هر مقام مناسب آن مقام بر یکی از آن معانی محمول خواهد شد.

وجه دوم: آن است که ایمان عبارت از اصل عقاید حقّه باشد، امّا مشروط باشد به اعمال. و به این وجه جمع میان بعضی از آیات و اخبار می‌تواند شد، امّا بدون انضمام با وجه اول چندان فایده نمی‌بخشد.

وجه سوم: آن است که ایمان محض عقاید حقّه باشد. و آنچه در اخبار وارد شده است که دلالت بر دخول اعمال به اشتراط اعمال و ترک مناهی و اخلاق می‌کند، محمول بر کمال ایمان باشد، و مراتب کمال ایمان بسیار است و آیات و اخبار مختلفه محمول بر این مراتب است. و اکثر علمای امامیّه بر این وجه، میان آیات و اخبار جمع کرده‌اند. و این وجه اگر چه نزدیک است به وجه ثانی، امّا حمل بر وجه اول انسب و الیق است.

وجه چهارم: آن است که گوییم ایمان اصل اعتقاد است. و اعتقاد و ایمان در تزاید می‌باشد و به اعمال و طاعات کامل می‌گردد تا به مرتبه یقین می‌رسد. و یقین نیز مراتب بسیار دارد و هر مرتبه‌ای از مراتب ایمان و یقین، لازمی چند و شواهد بسیار

از اعمال و عبادات دارد، مثل آن‌که شخصی در خانه نشسته باشد، طفلی بیاید و بگوید شیری متوجه است و به این خانه می‌آید، البته اندک خوفی در نفس او به هم می‌رسد، امّا چندان اعتنا نمی‌کند، و اگر دیگری بیاید و همین سخن را بگوید، اعتقادش بیش‌تر می‌شود و حذر بیش‌تر می‌کند. هر چند خبر به او بیش‌تر می‌رسد و قراین بیش‌تر بر او ظاهر می‌گردد خوف و هراس بیش‌تر ظاهر می‌شود و به تدبیر دفع او بیش‌تر بر می‌آید تا آن‌که به حدّی می‌رسد که شیر را از دور می‌بیند، در این وقت بی‌تابانه بر می‌جهد و می‌گریزد، بلکه از بام‌های بلند خود را به زیر می‌افکند. و هم‌چنین در مراتب ایمان به ثواب و عقاب، هر چند ایمانش کامل‌تر می‌شود شوقش به اموری که موجب ثواب است و حذرش از اموری که موجب عقاب است زیاده می‌گردد. پس معلوم شد که اعمال، شواهد و آثار ایمانند، چنان‌که از حضرت صادق علیه‌السلام منقول است که[1]: حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود که: ایمان به آراستن خود و آرزوها درست نمی‌شود. ایمان آن است که صاف و خالص باشد در دل، و اعمال تصدیق آن کنند و گواهی بر حصول آن در دل بدهند.[2]

والحمدلله محقّق الحقّ بکلماته، والصلاة والسّلام علی محمّد وآله الطیّبین الطاهرین. عصمنا الله وإیّاکم من اتّباع الهوی، وجعلنا وإیّاکم ممّن أناخ مطیّته بأبواب أهل بیت العصمة وذرّیّة رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، آمین آمین!

---

۱. معانی الاخبار: ۱۸۷.

۲. حق الیقین: ۸۵۷ـ ۸۶۲، انتشارات سرور، حق الیقین: ۵۳۴ـ ۵۳۸، انتشارات علمیّه اسلامیه.